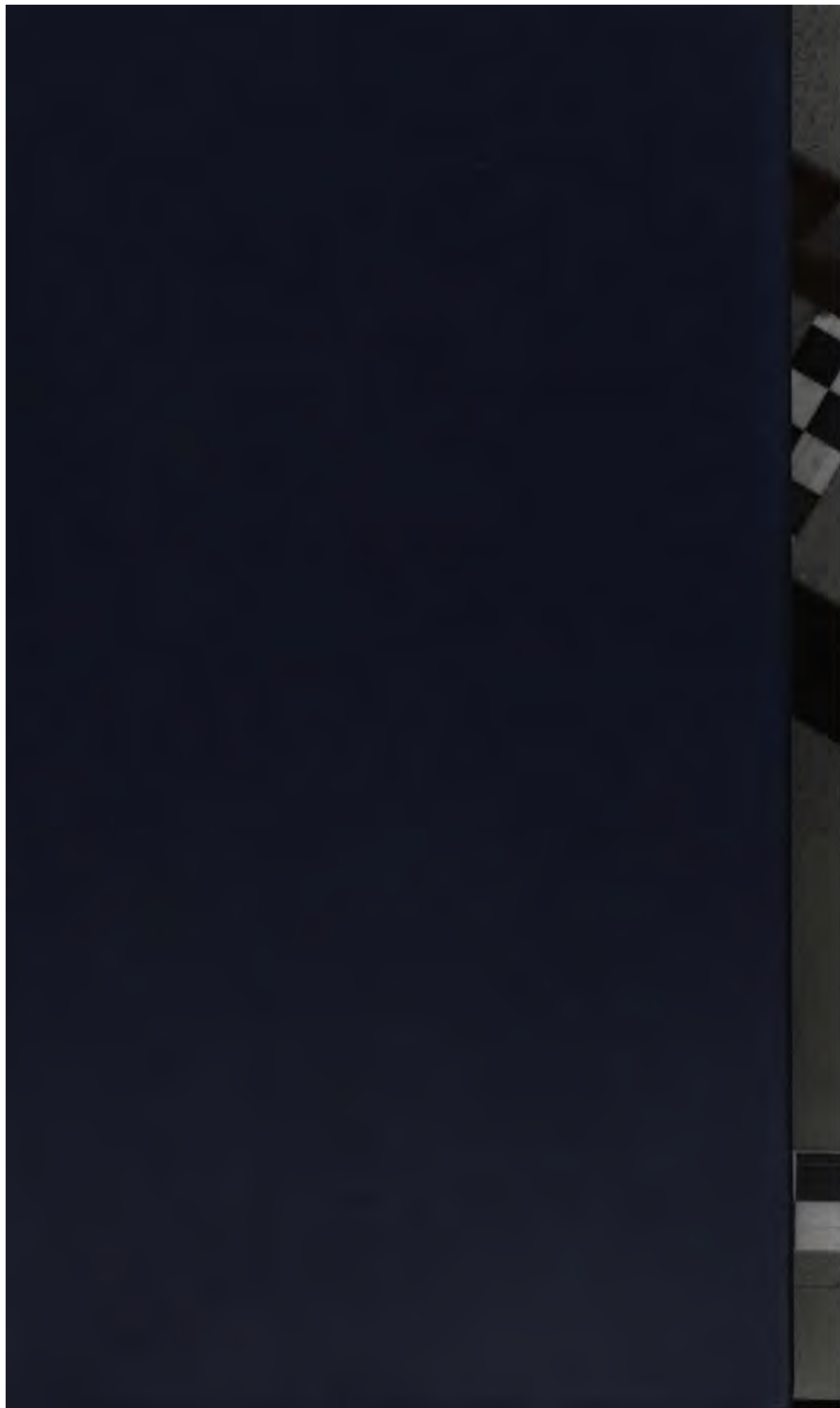




GIORNALE DANTESCO

DIRETTO

DA

G. L. PASSERINI

VOLUME XIV



FIRENZE

LEO S. OLSCHKI EDITORE

M.DCCCCVI



IL VI CENTENARIO

DI UN IGNORATO VIAGGIO DI DANTE

Il Petrarca, nella *Fam.* XXI, 15, rispondendo alla lettera con cui il Boccaccio nel 1359 aveva accompagnato il dono dell'esemplare della *Commedia* scritta di suo pugno, per scagionarsi dell'accusa mossagli dagli avversarî circa la sua invidia per Dante e l'ingiusto giudizio per l'opera di lui; addusse come primo e fondamentale argomento di discolpa il fatto ch'egli non aveva motivo di odiare un uomo, che appena una volta gli era stato *mostrato* nella *prima parte della sua fanciullezza:* « in primis quidem odii causa prorsus nulla est erga hominem nunquam nisi semel, idque prima pueritiae meae parte monstratum »[1].

A prescindere dall'importanza che questa notizia possa avere per chi vuol conoscere i veri sentimenti del Petrarca verso Dante[2], é fuor di dubbio ch'essa ne avrebbe una grandissima per la biografia di quest'ultimo, se si potesse determinare con certezza assoluta l'anno in cui si trovò alla presenza del piccolo Francesco. Infatti, sapendo dalla *Praefatio ad epist. fam.* e dall'*Epistola ad posteros* dove questi passò gli anni che precedettero la sua andata in Avignone, noi verremmo implicitamente a conoscere uno dei luoghi dove l'altro stette, sia pur brevemente, nei primi oscuri anni del suo esilio. Ma da tal favorevole circostanza non pare che critici e biografi abbiano saputo trarre qualche nuovo lume, sviati chi piú chi meno dall'erronea determinazione dell'anno a cui hanno riferito l'aneddoto. Noi perciò abbiamo voluto ritentare la prova, senza preconcetto di sorta, con la sola guida della rigorosa indagine critica e storica, con la quale abbiamo ottenuti i nuovi risultamenti, che ora sottoponiamo al giudizio del benigno lettore.

E cominciamo col dire che non possiamo in alcun modo accogliere l'opinione comune, che, senza nulla precisare di questo incontro del Petrarca con Dante, lo fa accadere durante la dimora del primo in Pisa, protratta, con piano prestabilito, fino all'estate del 1312[1], perché fosse posteriore alla probablle venuta di Dante in quella città dopo l'arrivo di Enrico VII, del 6 marzo 1312. E diciamo di non poter accettare questa opinione, perché in un altro lavoro che vedrà presto la luce[2], abbiamo creduto di dimostrare che la dimora del Petrarca, di Pisa quale che sia stata l'altrui congettura[3], càpita tra l'inverno del 1310-1311 e il decembre-gennaio del successivo inverno del 1311-1312. E non può ritenersi

[1] *Epistolae de Rebus familiaribus*, ediz. Fracassetti. Firenze, Le Monnier, 1863, v. III, p. 100.

[2] V. la nostra monografia: *Petrarca e Barlaam*. Reggio Calabria, Morello, 1905, p. 5, n. 3, (p. 6, n. 1).

[1] ZINGARELLI, *Dante*. Milano, Vallardi, 1903, pagine 273-74.

[2] Il lavoro, intitolato: *Errori e inesattezze nella biografia di F. Petrarca*, sarà pubblicato nel *Giornale storico della Letteratura italiana*.

[3] PAGANINI, *Delle relazioni di F. Petrarca con Pisa*, Lucca, Giusti, 1881.

altrimenti, ove per poco si rifletta, contro l'errata asserzione del Rossetti [1], in quel nostro scritto pienamente confutata, che il Petrarca calcolò il tempo per ciclo completo di anni, includendo nel conteggio il solo anno in corso secondo l'uso latino, e non anche quello di partenza; e dall'altra parte si cerchi di stabilire l'accordo, come noi abbiamo fatto, della *Praefatio* e della *Sen.* X, 2, con l'*Epistola ad posteros*, ritenute fra loro inconciliabili [2], facendo notare che il *settimo anno* del soggiorno pisano, indicato dalle due prime fonti, è suppergiú l'*ottavo* della terza, poiché in questa il computo non comincia dal 20 luglio 1304, l'anno della nascita, ma sibbene dal 20 febbraio 1305, cioè dal *mense septimo* [3], in cui il bambino fu portato via da Arezzo.

Né a queste si limitano le prove che suffragano la nostra tèsi; ve ne sono ben altre anch'esse non avvertite dai critici, principalissima quella fornita dalla *Praefatio ad Epist. fam.*, in cui basta por mente al prezioso particolare che il Petrarca, « sul mare portato in Francia, *per furia d'invernale aquilone*, naufragò presso Marsiglia », per convincersi che la partenza dové accadere, come noi abbiamo detto, nel cuore dell'inverno, e non nell'*estate* del 1312.

Ma se l'aneddoto ricordato dal Petrarca non accadde durante la dimora di Pisa, tanto meno poté avvenire nell'alto Casentino, tra la tarda primavera e l'estate del 1311, come ha cercato di provare il Mascetta-Caracci in un opuscolo [4], notevole per i risultati ottenuti, pur partendo da false premesse. Non ci fermiamo punto a dimostrare, rispetto al tempo e al luogo, l'inverisomiglianza della congettura dell'egregio petrarcologo, dopo l'acuta e convincente confutazione del professore Della Torre [5]; solo osserviamo, giacché non è stato notato da quest'ultimo, che non è punto esatta l'interpretazione data alle frasi: « totaque Tuscia circumlatus » e « finis Tusci erroris Pisae », in cui non ci è parso di scorgere gli elementi per sostenere che le traslazioni da Arezzo

[1] *Poesie minori del Petrarca*, Milano, 1830-34, v. II, p. 250, n. 8.

[2] Gaspary, *Storia della Lett. it.* Torino, Loescher, 1887, v. I, p. 479; D'Ancona e Bacci, *Manuale della Letteratura italiana*, Firenze, Barbèra, 1904, v. I. pagina 508; Zingarelli, *op. c.*, p. 273.

[3] *Praefatio ad epist. fam.*

[4] *Il Petrarca fanciullo nel Casentino*, Cagliari, Dessí, 1904, pagg. 13-15 sgg.

[5] *Bullettino della Società dant. ital.*, N. S. vol. XII, pagg. 22-25.

all'Incisa e da questa a Pisa non furono le sole del fanciullo, prima di lasciar l'Italia [1]. Infatti, chi voglia leggere senz'alcuna prevenzione il passo della *Praefatio* in cui è contenuta la prima [2], e tener presente nel tempo stesso il corrispodente brano dell'*Epistola ad posteros* [3], più particolareggiato e completivo, rispetto a quel periodo della vita del Nostro, non può tardare ad accorgersi che quel periodo di peregrinazione per *tutta la Toscana* si riferisce al tempo che va dalla partenza da Arezzo al primo stanziamento nell'Incisa; cosí pure si comprende facilmente che il pericolo corso dal bambino di morire annegato nell'Arno insieme col forte giovane che lo portava « nec aliter quam Metabus Camillam » [4], deve riportarsi proprio al tempo del guado fatto in quella parte del fiume, su cui è situata la località suddetta.

E di ciò non può non rimanere convinto chi rifletta, contro un grave ed inveterato errore, che ser Petracco, partito da Arezzo, per le sue condizioni, non poté andarsi a stabilire súbito, tranquillo e sicuro, con la sua famigliuola in quel paterno podere « supra Florentiam quatordecim passuum millibus »; esiliato com'era, condannato in contumacia in lire mille e al taglio della mano, giusta la sentenza pronunziata contro di lui il 20 ottobre 1302, dal potestà Gherardino Gambara [5], non poteva certo andare a mettersi, come si dice, in bocca al lupo, nel territorio del Comune. Egli colà giunse a poter collocare presso i parenti la sola moglie col figliuoletto, e chiaramente non cosí presto, ma dopo aver girato un qualche tempo per le terre di Toscana, sino a quando per l'Eletta, per la sola Eletta, fu revocata la condanna d'esilio: « revocata ab exilio genetrice », com'è detto nell'*Epistola* con troppa chiarezza, da rendere inconcepibile lo strano abbaglio in cui son

[1] Mascetta-Caracci, *op. c.*, pagg. 9-10.

[2] Ediz. cit. del Fracassetti p. 18 sg.: « Inde [Aretio] *mense septimo* sublatus sum, *totaque* Tuscia circumlatus praevalidi cuiusdam adolescentis dextera... Is in transitu Arni fluminis, lapsu equi effusus, dum onus sibi creditum servare nititur, violento gurgite prope ipse periit. *Finis Tusci erroris Pisae* ».

[3] « Primum illum vitae annum, *neque integrum* Aretii egi, ubi in lucem natura me protulerat; sex sequentes Ancisae paterno in rure supra Florentiam quatuordecim passuum millibus, revocata ab exilio genitrice; octavum Pisis, etc. ».

[4] *Praefat. ad epist. fam.*

[5] Del Lungo, *Dino Compagni e la sua « Cronaca »*. Firenze, Le Monnier, 1829, II. p. 221; Zingarelli, *Dante*. Milano, Vallardi, 1903, p. 274.

caduti i critici. E dire che non l'ha avvertito neppure il Mascetta-Caracci [1], il quale ha notato e corretto il grave errore del Fracassetti, circa il punto fermo dopo « millibus », invece della virgola, dal quale implicitamente sarebbe riportata alla dimora di Pisa la revoca dell'esilio della madre del Nostro [2].

Ora, date queste considerazioni, a noi pare che, con l'altra frase: « finis Tusci erroris Pisae », il Poeta abbia proprio voluto alludere alla trista condizione dei suoi genitori, costretti, come furono per parecchi anni, a vivere separati, fra continue ansie e pericoli, col solo conforto delle furtive e brevi visite dell'esule, seguíte dagli amari distacchi; poiché per Petracco, se pure mai si riuscí stabilmente con la famiglia prima della partenza per Pisa, ciò non poté accadere che dopo la provvisione del 10 febbraio 1309, dalla quale fu dichiarato innocente delle accuse addebitategli piú di sei anni prima [3].

***

Riserbandoci per altro lavoro la speciale trattazione del passaggio, non diciamo soggiorno, del Petrarca per l' alto Casentino, rivelato la prima volta dal Mascetta-Caracci sull'irrefragabile prova fornita dai versi 12-22 dell'egloga IV dal titolo *Daedalus*, ci domandiamo: se Dante, per le ragioni su esposte, non poté essere mostrato al piccolo Francesco in nessuna delle due località, di cui abbiamo tenuto parola, dove mai lo sarà stato? All'uopo è necessario notare che, pur sembrando anche a noi probabile l' ipotesi del Mascetta-Caracci [4], fondata sopra un significativo verso dell'egloga, che cioè Dante potesse vedere il bambino in Arezzo nei primi mesi di vita; pur ritenendo che l'ipotesi sia stata fortemente ravvalorata da un importante documento pubblicato non ha guari [5], da cui, com'è attestata la presenza in Arezzo di Francesco, fratello di Dante, il 13 maggio del 1304, per stipulare un contratto di debito presso un notaio del borgo dell'Orto, cosí implicitamente con molta verosimiglianza è indicata la presenza di Dante nella stessa città e suggerita la possibilità di qualche visita in casa dell'amico e compagno d'esilio ser Petracco [1], con tutte queste buone ragioni, aggiungiamo, anche se fossero tali da ommettere alcun dubbio sul fatto, noi crediamo si possa, anzi si debba escludere completamente che a tal circostanza si riferisca il ricordo contenuto nella *Fam.* XXI, 15. Come fu ben notato dal prof. Della Torre [2], si opporrebbe a tale interpretazione lo stato di completa incoscienza dell'infante, che mal risponde alle indicazioni del passo di sopra citato.

E allora? Dopo quanto abbiam detto, e per legittima conseguenza, siamo costretti a riportare l'aneddoto alla dimora del fanciullo all'Incisa, cioè tra la fine dell'inverno *(inde mense septimo)* del 1305 e il decembre-gennaio del successivo inverno del 1310-1311, giusta la data stabilita di sopra per il viaggio di Pisa. Ma qui sbucan fuori varie domande, l'una piú imbarazzante e difficile dell'altra: quando, come, perché, Dante sarebbe andato all'Incisa, località del tutto nuova nella biografia di lui? Procedendo per ordine, rispondiamo alla prima domanda, o meglio la completiamo rispetto alle deduzioni a cui siamo giunti, cercando di precisare, col metodo d' *eliminazione,* in quale dei sei anni suindicati il grande esule poté capitare in quel luogo. E diciamo súbito che bisogna escludere completamente l' anno 1310, poiché, dietro l'autorevole testimonianza del Boccaccio, accolta concordemente dai biografi, Dante si trovava a Parigi all'annunzio della discesa di Arrigo VII, avvenuta in detto anno. E cosí ci sembra debbano essere esclusi gli anni 1309 e 1308, poiché, pur ignorandosi dove e come Dante li abbia trascorsi, appar certo dalle stesse indicazioni di probabili e piú o meno discutibili dimore, come Bologna, Verona, Forlí, ecc., ch'egli li passò fuor di Toscana. Giungiamo perciò all'anno 1307, intorno al quale, secondo alcuni biografi, Dante avrebbe fatto dimora nel Casentino presso il conte Guido Selvatico di Dovadola. Senza punto trattenerci sulla probabilità di questa dimora, discussa e contraddetta da non pochi per la valida ragione che il detto Conte e suo figlio Rug-

[1] *Op. c.* pp. 7-8.

[2] Forse contemporaneamente il passo fu anche corretto dal SOLERTI in *Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio,* Milano, Vallardi, 1904, p. 243

[3] DEL LUNGO, *Op. c.* II, p. 221 e *Dell'esilio di Dante,* Firenze, Le Monnier, 1881, p. 88; CORAZZINI, *La madre di Francesco Petrarca* in *Arch. st. it.*, IX, S. V (1892) p. 309.

[4] *Op. c.*, pp. 10 sgg.

[5] G. F. GAMURRINI, *La casa del Petrarca in Arezzo,* in num. unico: *La* r. *Accademia Petrarca di Arezzo a F. P. nel VI centenario della sua nascita.* Arezzo, 1904, pag. 39, n. 1.

[1] DELLA TORRE, *op. c.* in *Bull.* N. *S.*, pgg. 28 sgg.

[2] *Op. c.*, pag. 27.

giero, podestà di Firenze dopo l' impresa della Lastra, come partigiani accaniti dei Neri, non tanto facilmente avrebbero potuto accogliere un bandito del Comune [1]; ci limitiamo ad osservare che, pur ammettendo come certo e sicuro un tale soggiorno, in omaggio alla testimonianza del Boccaccio, non possiamo dedurne la possibilità di una visita nella non lontana Incisa, per inconfutabili ragioni politiche e pratiche. All'uopo occorre appena ricordare che proprio in quel tempo capita la *radunata* di Arezzo di tutte le forze bianche e ghibelline contro i Neri di Firenze, promossa dall'insipienza del cardinal legato Napoleone Orsini e per sua dappocaggine o malizia finita assai miseramente [2]; per essere indotto a riflettere che non era quello il momento opportuno per avventurarsi in un viaggio in Toscana, saremmo per dire fin sotto le mura di Firenze. Prima e dopo quell' inconsulta levata di scudi dei loro avversari, i Neri avevano ben dovuto accrescere la vigilanza sopra di essi, in modo da dover consigliare prudenza al Nostro, che, se non aveva preso parte a quest'ultimo tentativo dell'antica « compagnia malvagia e scempia », era pur sempre sotto il peso della terribile condanna del 10 marzo 1302: « si... ullo tempore in fortiam dicti Communis pervenerit... igne comburatur sic quod moriatur » [3]. Egli avrebbe cosí rischiata la vita, senza uno scopo preciso ed una rispettiva speranza, l'uno e l'altra cause determinanti dall'andata all' Incisa. Ora questa, lo diciamo senz'ambagi, per rispondere a tali requisiti non poté accadere che nel 1306.

***

Appena lanciato fuori quest' anno, ci accorgiamo che non pochi contraddittori, dimentichi delle ragioni che logicamente e storicamente ci hanno condotti ad esso, e non curanti delle altre ancóra piú precise e calzanti dell'una e dell'altra natura, che dobbiamo aggiungere or ora; accoglieranno la nostra asserzione con un sogghigno e un sorrisetto, come quella che, liberata da tutti gli ammennicoli ed *espedienti* storici, non può vantare altra base che l'inconcepibile e strabiliante ricordo di... un *bambino di due anni*. L'obiezione

[1] Zingarelli, *Op. c.*, pag. 232.
[2] Del Lungo, *Dino Compagni e la sua « Cronaca »*, pg. 219 sgg.
[3] Del Lungo, *Dell'esilio di Dante*, pag. 17 e *Documenti*, n. IV, pag. 106.

cosí concepita, e considerata ad occhio e croce, potrebbe sembrare una vera catapulta demolitrice; ma non può essere tale ove si esamini con attenzione e giudizio. Cominciamo infatti col far notare che, se si vuol ritenere come elemento di prova decisivo e inoppugnabile la indeterminatezza delle percezioni e la labilità della memoria del bambino di due anni, lo stesso, con la dovuta differenza, potrebbe esser detto di un *bambino settenne*, in cui, sia pure un poeta *in fieri*, perdura il dominio dell'*impressione*, a scapito della riflessione. Ora, se il ricordo infantile persiste cosí vivo e preciso all'uomo adulto sino all'età di cinquantacinque anni (1359), è necessario e indispensabile ammettere ch'esso fu *ridestato* e *fissato* dalle future reminiscenze dei genitori.

E tale è infatti il significato che deve riconoscersi nel passo della lettera del Petrarca, in cui il participio « monstratum », ch'è la vera chiave dell'enigma, non dev'essere inteso nel senso di: « mi venne veduto », come parve al Fracassetti; [1] né in quello di: « mi fu fatto vedere e conoscere » e perfino « mi fu presentato », come credette il Della Torre [2]; ma nel puro e letterale senso di *mostrato*, quale lo intese il Carducci [3]; il che, se non al padre, fa pensare alla buona Eletta, che, preso tra le braccia il figlioletto, gli abbia indicato l'uomo, di cui già tanto *sonava il nome*, mentre cogli occhi chiedeva che lo baciasse, come un buon augurio di amore al bello, di costanza e fortezza nei nobili ideali.

Ed è tutta una serie di posteriori ricordi familiari, uniti alla lontana e ravvivata reminiscenza infantile, quanto il Poeta nella sua lettera aggiunge e riconnette al fatto principale, rispetto all'avo e al padre: « cum avo patreque meo vixit, avo mi- « nor, patre autem natu maior, cum quo una die « atque uno civile turbine patriis finibus pulsus « fuit, quo tempore inter participes aerumnarum « magnae saepe contrahuntur amicitiae; atque vel « maxime inter illos accidit, ut quibus esset, prae- « ter similem fortunam, studiorum et ingenii multa « similitudo ».

Ah no, se riteniamo giusta l'osservazione dello Zingarelli [4] sull' inesattezza che ser Petracco sia stato esiliato nello stesso giorno con Dante — inesatezza scusabile per la grande distanza di tem-

[1] *Op. c.*, v. IV, pag. 392.
[2] *Op. c.*, pagg. 26-27.
[3] *Studi letterari*, Livorno, Vigo, 1880, pag. 318.
[4] *Op. c.*, pag. 274.

po; — non riteniamo che si possa ammettere in alcun modo l'altro errore attribuito al fanciullo settenne sulla vera età del padre, che, invece di essere minore di Dante, avrebbe avuti dodici anni piú di lui, non *visibili*, perché, a differenza del grande esule, « il buon notaio era stato tranquillamente con la famiglia nel felice borgo dell' Incisa ».[1] Facendo appena rilevare l'abbaglio di sopra chiarito su questa dimora di ser Petracco, e l'altro non meno inveterato sulla sua età, di cui ci siamo occupati in altro lavoro [2]; riteniamo e sosteniamo che tutti questi particolari non debbono attribuirsi ai ricordi del bambino, ma a quelli *intelligenti* e *coscienti* del giovanetto, attinti in Avignone, in Carpentras, e piú tardi di nuovo in Avignone, dalla madre e dal padre, quando direttamente e indirettamente cadeva il discorso sul loro grande concittadino.[3]

E certo a questi due esuli fiorentini non dovevano offrirsi raramente le occasioni di parlare di lui, sia per i vincoli di amicizia, sia per le tristi vicende dell'esilio di lui, che ben dovevano giungere fino a loro. E, ad ogni nuovo caso dell'antico compagno di sventura sulle labbra del cólto notaio, che aveva avuto con lui « simiglianza di studî e d'ingegno », dovevano venire spontanei, insieme con i ricordi politici, i versi del Poeta e le *dolci rime*, delizia dei suoi giovani anni; parimente queste non dovevano essere ignote ad Eletta, che, al pari delle gentildonne del tempo, aveva pur dovuto *sorridere* alla *nuvola* dantesca, che *trapassava in ombra d'amore*. E qui spontaneamente si pensa al giovinetto, che, oltre i versi e il nome del Poeta, dové poi sentirsi ripetere piú volte dai genitori che quell'*uomo* gli era stato pur mostrato *una volta*, quando bambinello ancóra, in tristi tempi, si trovava nel paterno podere dell'Incisa, vivo tutt'ora l'avo... ser Parenzo, col quale, come col padre, *lui* era vissuto in grande dimestichezza.

E ciò diciamo con cognizione di causa, perché siamo d'avviso che il nome dell'avo non può né deve considerarsi come messo nella lettera per mero incidente; ma sibbene deve riguardarsi come legato intimamente al ricordo principale, quasi un voluto e significativo elemento cronologico, per determinare l'anno preciso di quella *prima parte* della fanciullenza. Ora, dato questo importante particolare, il detto anno non può oltrepassare il 1306, in cui, come a tutti è noto, ser Perenzo passò di vita.

***

Ed ora rispondiamo alle due altre domande che ci possono esser fatte, circa il *modo* e la *causa* della venuta di Dante all'Incisa nel 1306.

Avendo studiate attentamente le vicende della storia fiorentina nel corso di quest'anno, non abbiamo tardato a convincerci che l'ignoto avvenimento, da noi rilevato nella vita di Dante, si trova in diretta relazione con la presa di Pistoia, avvenuta nell'aprile del 1306, per opera dell'esercito lucchese comandato da Moroello Malaspina e dei Neri fiorentini agli ordini del catalano Diego de la Rat, e piú dappresso con la distruzione di Montaccenico, accaduta nell'agosto dello stesso anno, con la quale ebbe fine la terza guerra mugellana. E affermiamo ciò, perché questi due importanti fatti, insieme con la missione del cardinale Napoleone Orsini, che in sulle prime aveva fatto concepire la speranza che sarebbe riuscito a far richiamare gli esuli Bianchi e Ghibelilni, liberando il popolo di Firenze dai timori esterni, lo rese piú ardito e baldanzoso contro i Grandi della città, e già pronto a lottare apertamente contro di essi, per conservare i suoi liberi ordinamenti.

Ora, se ricordiamo che il detto popolo, nel decembre del 1306, riuscí felicemente a fiaccare la potenza di coloro che aspiravano alla Signoria, compreso lo stesso Corso Donati, ci sembrerà ben verosimole che Dante, qualche tempo prima, tra il novembre e i primi del decembre dello stesso anno, si recasse in Toscana, e si aggirasse sconosciuto per le terre di essa, per seguire da vicino gli avvenimenti di Firenze. E qui la determinata condizione di esule di ser Petracco, e le notizie forniteci dal figlio sulle relazioni di lui con Dante ci fanno legittimamente pensare che in quel periodo i due amici, animati dalle medesime speranze, si siano ritrovati e riuniti, rinfrescando la calda amicizia contratta, quali « participes aerumnarum », al tempo delle guerre mugellane del 1302 e 1303, dopo le quali si erano divisi a causa del « prima rifugio », chiesto dal Poeta a Bartolomeo della Scala.

Tenuto co[illegible] degli avvenimenti storici e delle ragioni [illegible]le, come dovevano attrarre

---

[1] ZINGARELLI, *Op. c.*, pag. 247.

[2] *Il Petrarca e la famiglia dopo il suo primo ritorno in Avignone* (Estr. dalla *Rassegua cr. d. Lett it.*, XI, gennaio-febbraio 1906, pag. 6, n. 2).

[3] *Epistola ad posteros.*

potentemente ser Petracco verso quel podere dell'Incisa, cosí, data la distanza di *quattordici miglia da Firenze,* dovevano indicarlo — si noti bene — come il piú adatto e propizio per raccogliervi le notizie piú recenti e piú veritiere intorno alle mosse del popolo e alle speranze dei fuorusciti; considerando, ripetiamo, tutti questi diversi elementi logicamente e storicamente concomitanti, troviamo ben naturale che Dante, invitato dall'amico, acconsentisse a prender parte ad un convegno nell'Incisa, a cui prese parte ser Parenzo e forse i figli Lapo e Graziano, con altri amici fidati, non confusi nella « compagnia malvagia e scempia ».

E questa nostra asserzione acquista sempre maggior valore, quando riflettiamo che, proprio intorno a quel tempo, i biografi di Dante fanno capitare il cosí detto *momento favorevole* per il ritorno in patria, e che forse, proprio in quella circostanza e non prima, come si crede comunemente, egli scrisse la famosa « epistola assai lunga » al popolo fiorentino, a cui accenna il Bruni [1]: « Popule mi (mee), quid feci tibi? ». Egli allora, pieno di speranza, *ridottosi tutto umiltà* nulla chiedeva ai Grandi, a « chi reggeva la terra », ma sperava di ritornare in patria per *revocazione* del popolo, dei « cittadini della bellissima e famosissima figlia di Roma », ai quali similmente si rivolgeva piú tardi nel *Convivio,* affinché volessero concedergli di « riposare l'animo stanco, e terminare il tempo che *gli era* dato » [2].

E possiamo inoltre aggiungere che il viaggio di Dante in Toscana è reso sempre piú plausibile dalla sua dimora in Val di Magra in quel torno di tempo, nelle terre di Franceschino Malaspina di Mulazzo, dal quale in Sarzana, nella piazza della Calcandola, il 6 ottobre del 1306, ricevette per atto del notaio Giovanni di Parente di Stupio [3], la procura di definire in Castronuovo, in suo nome, i patti della pace col vescovo di Luni [4]. E inoltre questa dimora di Dante presso i marchesi Malaspina, uno dei quali, Moroello, era stato

[1] *Vita di Dante* in *Le Vite di D. P. e B.* pubblicate dal Solerti, pag. 103.

[2] *Convivio*, I, 3.

[3] G. B. Lami, *Novelle letterarie*, t. 28, pag. 603 e sgg. G. I.; Vernon, *D. A. legatio pro Franceschino Malaspina* ecc., Pisis, Nistri, 1845; Biagi e Passerini, *Cod. dipl. dantesco*, Firenze, 1904.

[4] Torraca, *La « Divina Commedia » di D. A, nuovavamente commentata*, Roma-Milano, Albrighi e Segati, 1905, pag. 388; Zingarelli, *Op. c.*, 218 sgg.

il piú efficace fattore della caduta di Pistoia, mentre ci spiega la sua diretta conoscenza dei fatti di Toscana e il vivo interesse per gli stessi, cosí c' induce a credere che il viaggio fosse in parte determinato dalle notizie un po' ampliate e magnificate in quell'ambiente feudale, se non da qualche speranza di aiuto dal potente signore alleato dei Neri. Nulla però possiamo affermare a tal riguardo, tranne forse la certezza del Poeta di poter ritornare in patria e l'entusiasmo del suo animo, che lo spinse fin sotto le mura di essa, rendendo non molto dopo ancor piú amaro il disinganno dovuto in ispecial modo alla ridicola e infruttuosa legazione del cardinale Orsini [1] che, inetto e dappoco, dopo la fedifraga condotta dei Neri verso Pistoia, si contentò di « turbarsi fortemente » e di andarsene a Bologna, dove « fece sua residenzia » [2].

Non sappiamo quali altre deduzioni sapranno trarre dalla nuova notizia biografica di Dante gli studiosi, che non la respingeranno con giudizio sommario, ma l'esamineranno e la discuteranno con la serenità e la serietà con cui noi l'abbiamo intuita, discussa, ravvalorata. Non volendo guastare l'indole della nostra nota, alle cose già dette circa lo sperato ritorno in patria aggiungiamo soltanto che dalle nostre ricerche viene indirettamente anche un po' di luce sulla *vexata quaestio* del « primo rifugio » e del « gran lombardo », se di luce può avere ancor bisogno, dopo i dotti e convincenti studî del Belviglieri [3], del Todeschini [4], del Biadego [5] e di tanti altri, concordi nel ritenere che Dante si rifugiò in Verona negli ultimi tempi della signoria di Bartolomeo della Scala, morto il 7 marzo 1304. Infatti l'antica opinione del Vellutello, accolta dal Del Lungo, che vorrebbe riportare quel rifugio « tra il 1306 e il sette » [6] presso Alboino I, a prescindere dal giudizio dato su questo nel *Convivio* [7], poco conciliabili colle lodi messe in bocca a Cacciaguida; a prescindere dalla considerazione che Dante, come abbiamo visto, avendo già trovato un rifugio nel 1306 presso i

[1] Del Lungo, *Dino*, v. II, pagg. 578-82.

[2] Dino Compagni, *Cronaca*, III, 15, in ed. del Del Lungo, pg. 317.

[3] *Scritti storici*, Verona, 1881, pgg. 133 sgg.

[4] *Scritti su Dante*, v. I, pagg. 241 sgg.

[5] *Dante e gli Scaligeri*, Venezia, 1899.

[6] *Dino*, v. II, 582. L'illustre critico ha creduto di confermare la stessa opinione in una recente conferenza sul Canto XVIII del *Par. (Gior. d'Italia*, 19 febb. 1906).

[7] *Convivio*, IV, 16.

Malaspina, non poteva chiamare il *primo* quello del *gran lombardo;* l'antica opinione, diciamo, trova un nuovo ostacolo nelle speranze e nei sentimenti di Dante, ben diversi nel tempo che seguí la presa di Pistoia, la disfatta di Montaccenico e la venuta del cardinale Orsini, da quelli che fossero nei primi tre anni dell'esilio. Infatti gli avvenimenti del 1306, non potendo essere uniti e connessi, come vorrebbe il Del Lungo [1], con quelli delle guerre mugellane del 1302 e del 1303, che indussero Dante a staccarsi dalla « compagnia malvagia e scempia », non possono essere compresi nella profezia di Cacciaguida [2]; cosí pure nel *processo* che « fece la prova di *sua* bestialitate » non possono essere considerati i fatti posteriori alla violenta impresa della Lastra, avvenuta nell'estate del 1304. Però, se anche noi non possiamo accogliere l'ipotesi dell'illustre dantista, sostenuta con tanta copia di dottrina e di dialettica, sentiamo il dovere di riconoscere ch'egli, col suo forte acume, vide in questo periodo qualcosa che era sfuggito e che ancóra sfugge ai biografi del Poeta, cioè la tacita e lontana, ma sempre vigile e non interrotta partecipazione di Dante alle vicende della patria, pur quando gli fu *bello.*

L'aver*si* fatta parte per *sé* stesso [3].

Se dunque non ci siamo completamente ingannati nelle nostre indagini e deduzioni, sarà ben giusto e doveroso che i cultori del sommo poeta volgano un pensiero all'Incisa, quando, nel corso di quest'anno, nella Lunigiana a Sarzana e altrove, sarà commemorato il sesto centenario del sincrono avvenimento risguardante la dimora di lui presso i Malaspina e l'onorifico mandato ricevuto da Franceschino. E diciamo che è giusto e doveroso questo pensiero e questo ricordo, perché a noi sembra che il *momento* della venuta di Dante all'Incisa, coll'animo vibrante di passione per il « bell'ovile » indovinato a distanza attraverso i colli fiesolani, baciato dall'onda stessa che all'Incisa lambiva i suoi piedi, nella sua semplicità e sincerità è piú interessante e solenne della pomposa consegna della procura destinata a por fine a soprusi e angherie, furti e stragi tra' vassalli di due prepotenti signori. Certo, conoscendo cosí poco di quei primi anni dell'esilio di Dante, non possiamo non interessarci dell'importante fatto, che ci raffigura nella fantasia il nobile poeta nell'atto in cui, tre ore dopo la consegna della procura, nel palazzo vescovile di Castronuovo, scambiò il bacio di pace con messer Antonio, vescovo e conte di Luní. Ma questo bacio di prammatica, freddo e senza slancio, ci fa pensare ad un altro bacio che qualche mese piú tardi il povero esule dové scoccare sulla guancia del piccolo Petrarca, nel podere dell'Incisa, mentre forse col pensiero pregustava l'ineffabile gioia di baciare tra breve similmente i suoi figli, lontani da sei anni. E sentiamo intenerirci il cuore al pensiero che quel viaggio, che non poté aprirgli le porte di Firenze e ridarlo all'affetto dei suoi, gli fece vedere e baciare un bambino, che doveva aprire le porte dell'*umanesimo* e dar nuovi spiriti e atteggiamenti alla poesia del « dolce stile ». Quella visita e quel bacio a noi sembrano il felice augurio della futura grandezza del Petrarca, che sembra se ne ricordasse e compiacesse quando, riverente e grato, volle scegliere quel « nostri eloquii dux vulgaris » [1] come grida nel *Trionfo d'amore*, quasi per fargli affermare che il presagio dell'Incisa si era del tutto avverato [2]:

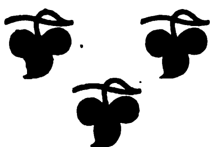
.... gran tempo è ch'io pensava.
vederti qui fra noi; ché dai *primi anni*
tal presagio di te tua vista dava.

Reggio in Calabria, gennaio 1906.

FRANCESCO LO PARCO.

[1] *Op. cit.*, v. II, pag. 578.
[2] *Parad.*, XVII, 58-69.
[3] *Parad.*, XVII, 69.

[1] *Epist. senil.*, V. 2.
[2] V. il recente articolo: *L'amico duce del Petrarca nel « Trionfo d'amore »*, in *Rass. bibl. della Lett. it.*, XIII, fasc. nov.-dic., pagg. 332-336.



LA FEDE NELL'IMPERO
E IL CONCETTO DELLA PATRIA ITALIANA NEL PETRARCA

I.
Introduzione

La vita del Petrarca, per quanto riguarda le aspirazioni e l'attività politica di lui, può dividersi in tre periodi.

Il primo, quello della giovinezza, va fino al 1343, anno nel quale egli s' incontrò in Avignone con Cola di Rienzi; il secondo, che ha il suo colmo nel 1347, l'anno della rivoluzione romana, va dal 1343 al 1350; il terzo infine, che è specialmente occupato dalle esortazioni a Carlo IV, per indurlo a scendere in Italia, va dal 1350 al 1372, nel quale anno il Petrarca scrive la sua famosa « *Invectiva contra Gallum* » [1] e in questo s' innestano due notevoli episodî; il primo costituito dall'esortatoria al popolo romano, in difesa di Cola di Rienzi [2], che è dell'anno 1351; il secondo dal suo intervento tra Genova e Venezia, che ebbe luogo con parecchie lettere scritte tra il 1351 e il 1354 [3].

Intorno all'opera politica del nostro Poeta in questi tre periodi, varie sono le opinioni dei critici [4], come varie sono circa il complesso di quest'opera stessa, da alcuni, a parer mio, troppo severamente giudicata. Il piú importante studio intorno alla politica di Francesco Petrarca è sempre quello pubblicato dall'illustre prof. Zumbini, benemerito cultore degli studî petrarcheschi. Lo Zumbini, la opinione del quale si può riputare ancor oggi prevalente, ritiene che la fede politica del Petrarca non sia stata molto dissimile da quella di Dante; fede imperiale, devozione non mai smentita al sacro romano impero, rappresentato a volte dall' impersonale prevalere di Roma, per un inalienabile diritto al dominio universale, insito nell'Urbe, e a volte dall' imperatore tedesco [1]. Se non che ci fu pure, secondo lo Zumbini, un periodo nel quale il Petrarca sarebbe venuto meno a queste sue dottrine e, cessando per breve tempo di sperare la grandezza e la risurrezione di Roma e d' Italia da quell' istituzione, per lui sempre veneranda, l'avrebbe vagheggiata e creduta possibile, per opera di Cola, che in Roma tentò di risuscitare, nell'assenza del Papa e dell'Imperatore, le antiche istituzioni repubblicane [2]. Lo Zumbini fece punto di partenza e perno di tutta la sua magistrale dimostrazione, la interpretazione dei famosi versi: « Non far idolo un nome Vano, senza soggetto » da alcuni, com'è noto, interpre-

[1] F. PETRARCHAE... *Opera quae exstant omnia*, Basileae, per Sebastianum Henric Petri, pag. 1068.

[2] *Sine titulo*, 3ª. Vedila tradotta dal Fracassetti in *Famil.*, v. III, pag. 238.

[3] *Famil.*, XI, 8ª; XIV, 5, 6; XVII, 3, 4; XVIII, 16; XIX, 9.

[4] Cito tra i piú importanti: B. ZUMBINI, *Studî sul Petrarca*, Firenze, 1895; L. GEIGER, *Petrarca*, Milano, 1877 (per quanto risguarda le opinioni politiche pag. 172 e segg.); MATSCAEG, *Petrarca a Venezia*, Introduzione, 1874; MÉZIÈRES, *Pétrarque: étude*, Paris, 1868; C. FERRARI, *Corso degli scrittori politici italiani*, Milano, 1862; A. D'ANCONA, *Concetto della unità politica*, ecc., in *Studî di critica e storia letteraria*, Bologna, 1880; A. BARTOLI, *Appunti per uno studio sulla politica del Petrarca*, nella *Rivista europea*, 16 gennaio 1878, e ancóra in *Storia della Lett. it.*, v. VII, pagg. 135-146; FIORENTINO, *La filosofia della storia nel Petrarca*, in *Scritti varî di lett. fil. e critica*, Napoli, Morano, 1876; A. HORTIS, *Scritti inediti di F. Petrarca*, Trieste, 1874; GREGOROVIUS, *Storia della città di Roma*, ecc., Roma, 1901, v. 3, lib. XI; BRIZZOLARA, *F. Petrarca e Cola di Rienzi*, in *Studî storici*, v. VIII, fascicolo II, pag. 239 e fasc. IV, pag. 423; F. FILIPPINI, *Cola di Rienzo e la Curia Avignonese*, in *Studî storici*, v. X, pag. 369, v. XI, pag. 3, ecc., ecc.

[1] ZUMBINI, op. cit., pagg. 227 e 246.

[2] Ibidem, pag. 184.

tati come riferentisi all' impero, asserendo non avere mai il Petrarca, in nessun periodo della sua vita, pensato dell' impero nel modo che da quei versi risulterebbe quando all' impero si volessero attribuire [1].

Lo scopo di questo scritto è pertanto di dimostrare che il Petrarca, quanto si palesò proclive a riconoscere ed affermare il diritto di Roma al dominio universale, pur non giungendo mai a ritenere, come Dante, provvidenzialmente necessaria e quindi perenne quella istituzione, altrettanto ripugnò dal riconoscere la legittimità dei Cesari tedeschi, l'autorità dei quali egli considerò come un' usurpazione e il loro titolo veramente « un nome vano, senza soggetto », in quanto pensava, concorde in questo con Cola, che l' imperatore, non nato in Italia, che risedeva lontano da Roma e postergava le cose d' Italia, cessava con ciò stesso d'essere di fatto imperatore romano. Che la sua fede nell' impero di Roma non essendo assoluta, e ritenendo egli anzi quell' impero pari ad ogni altra istituzione umana e perciò destinato a perire anche in un tempo non lontano, se pure già estinto non era; schiuse piú volte l'animo ad accogliere la speranza d'un rinnovamento italiano ottenuto per altre vie e con altri mezzi, ma sopra tutto lo sperò dalle concordi armi degli italiani. Che la sua opera e le sue opinioni, durante il periodo di Cola, non rappresentavano, per cosí dire, una parentesi od una contradizione con quanto egli aveva fino allora creduto e sperato, mentre egli parve piuttosto staccarsi, in parte, se non del tutto, dalle opinioni professate per l'innanzi, quando si rivolse a chiamar in Italia Carlo IV. Che le lettere scritte dal Petrarca, nell'occasione del suo intervento tra Genova e Venezia, ci provano quanto condizionati e subordinati al sentimento d' italianità fossero in lui la fede e il rispetto all' imperatore tedesco, con tanto zelo invocato. Che pertanto la sua fede imperiale è insanabilmente vulnerata da due fatti: dall' ammirazione, non mai scemata in lui, per gli ordinamenti repubblicani dell' antica Roma, tanto da reputare l' istituzione della monarchia, come la causa prima della decadenza di Roma, e dal sentimento invitto d' italianità, per il quale non seppe mai subordinare ad alcun altro ideale quello della grandezza d' Italia. Donde consegue che l' idea d'un impero da esercitarsi su tutte le altre nazioni, per lui tuttora barbare, da parte dell' Italia diventi, per cosí dire, accessoria a quella della sua unità e grandezza, che gli fiammeggiò sempre dinanzi al pensiero. Che quindi grandi e profonde sono le differenze che lo separano da Dante; tali che io non temo d'asserire potersi difficilmente trovare altri due scrittori che, sembrando tanto concordi in apparenza, discordino poi tanto nella realtà, quanto il Petrarca e Dante, considerati sotto il rispetto delle loro politiche opinioni. Che del concetto della nazionalità italiana sono chiaramente affermati nelle sue opere gli elementi costitutivi essenziali, cosí come sono chiaramente dichiarati i doveri, che da quello conseguono agl' italiani.

Tale dimostrazione mi propongo di fare, riesaminando quelle parti delle opere del Petrarca che contengono le sue opinioni politiche, e specialmente gli epistolarî e richiamando l'attenzione degli studiosi su alcuni passi, a parer mio, non bene interpretati o addirittura non considerati.

II.

Le esortazioni ai pontefici, l'AFRICA, la lettera a re Roberto

Delle opinioni politiche di F. Petrarca giovanetto, nulla sappiamo, e le lodi, che piú tardi in lettere a Carlo IV e a Giovanni Boccaccio, scritte rispettivamente nel 50, 52, e 63 [1], rivolse a Federico II o ad Arrigo VII, citate dallo Zumbini a testimonianza dei sentimenti ghibellini di lui, non hanno, a parer mio, alcun valore. Se nel 50 e nel 52 egli lodava Enrico VII e deplorava che morte gli avesse impedito di effettuare il suo alto disegno, vorremo noi inferirne che da giovane egli avesse avuto idee imperialiste? Quei passi non provano assolutamente nulla, e solo dal saperlo figlio d'un Bianco esigliato da Firenze, e d'uno di coloro che sperarono nella discesa di Enrico VII e fecero causa comune coi ghibellini fuorusciti, possiamo ricavare la supposizione, che egli non fosse allora avverso all'idea imperiale, senza però concludere che ne fosse un dichiarato sostenitore. Piú difficile poi mi pare a dimostrarsi che il Petrarca abbia in quei tempi tenuto in poco pregio re Roberto, come pure asserisce lo Zumbini [2]. Com'è noto, la prima lettera del Petrarca, che ci sia pervenuta, è del 1326 [3], diretta a Tomaso di Caloria,

[1] Ibidem, pag. 292.

[1] *Famil.*, XII, 1ª; X, Iª. *Sen.*, IIª, 1ª.

[2] Zumbini, op. cit., pag. 75.

[3] *Fa* [illegible] 257.

e vi è parlato di re Roberto con termini tali, che non contradicono punto a quelli che il Poeta usò piú tardi rispetto a questo Re e che ci tolgono quindi ogni dubbio su questo proposito. Si rallegra in quella lettera il Petrarca con l'amico che il cielo gli abbia concesso di vivere sotto un Principe protettore delle lettere, sotto un novello Augusto, e scrive: « Dove trovare a giudice un Augusto? Ben uno ne ha l' Italia, anzi sol uno il mondo intero: Roberto, re di Sicilia. O Napoli avventurata, che per incomparabile felicitá l'unico splendore sortisti del secol nostro! » Le quali parole non indicano certo una scarsa stima e, quale che fosse lo scopo che il Petrarca si proponesse scrivendole, ci attestano come già viva in lui, fin dal 1326, quella riverenza verso re Roberto, alla quale non venne mai meno, tanto che può con sicurezza attestarsi essere stato quel regnante, agli occhi del nostro Poeta, l' ideale del perfetto monarca[1]. È tuttavia possibile che il Petrarca da giovane avesse idee imperialiste, ma non certo molto determinate, se gli permettevano di lodare colui che all' impresa di Enrico VII, sceso a restaurare l' impero, era stato il principale oppositore, mentre d'altra parte la riverenza professata nella lettera al Boccaccio del 1353, a Federico II, non gli Impediva di reputare tiranno l'Aragonese[2] di Sicilia, nelle cui vene scorreva pure il sangue di quell' imperatore. Vedasi adunque se non sia un dir troppo l'affermare che il Petrarca da giovane ebbe la fede « *dei Ghibellini e dei Guelfi bianchi; fede politica dantesca, o poco diversa* »,[3] mentre l'unico documento sincrono ce lo palesa cosí caldo ammiratore del capo dei guelfi.

Un altro sentimento invece, se vogliamo prestar fede al Petrarca stesso, era; fin da quei tempi, assai vivo nel suo animo: l'aborrimento dalla Corte d' Avignone, l' odio contro quei pontefici e quei prelati che, dall'avvilimento di Roma deserta, traevano motivo di compiacenza, quanto si dolevano del vigoroso grandeggiare delle altre parti d' Italia. Narra infatti il Petrarca nella XV delle « *Sine titulo* » o « *Sine nomine* » che dir si voglia, che ardendo (circa il 1320) la guerra promossa da Giovanni XXII contro Milano, non mancò, tra i cortigiani d'Avignone, chi consigliasse il papa di togliere all'Italia e il papato e l' impero e di questo consigliere, uno dei tanti nemici di Roma e dell' Italia di quella Corte, dice il Petrarca « tunc faciem puer noram et, quantum poterat aetas, invalido animo execrabam ». Aveva dunque contratto fin dal 1320, o giú di lí, circa a sedici anni, il Petrarca, contro la Corte d'Avignone, quel fiero disdegno, che fu in lui cosí vivo ed ardente poi, per tutta la vita, e che ebbe l'ultimo suggello nelle fiere pagine della « *Invectiva* ».

Ad ogni modo, il primo scritto del Petrarca, che abbia carattere politico, è l'epistola poetica ad Enea Tolomei[1], nell'occasione della discesa in Italia di Giovanni di Boemia, nel 1333; ma, sebbene in essa sia ricordato l'antico dominio degl'italiani sul mondo, tanto che la guerra, recata allora dalle armi francesi, è considerata dal Petrarca quale un atto di fellonia,

[2] .... en, hoc tempore surgit
In dominum servus.... »;

dell'Imperatore non è fatto cenno né tampoco del Papa, non solo, ma ogni speranza di riscossa è posta dal Poeta, non già in un qualsiasi veltro venturo, o Cesare o Papa, non negli inalienabili diritti di Roma, ma soltanto nella concordia degli italiani[3].

Certe animo *spes una* sedet: fors impia, bella
cessabunt, subitum pigeat dum cernere regem;
nam gladios ac pila tenet quis terruit orbem
Itala posteritas, exemplis dives avorum.

Che il Poeta non invochi alcun Cesare tedesco in Italia, è spiegato dallo Zumbini col fatto che l' impero era allora vacante[4]; e sta bene; tuttavia, quale miglior occasione per deplorarne appunto la vacanza, di questa, nella quale l'Italia appariva tanto bisognosa d'una difesa? Scende, per dirla con imagini care al Petrarca, giú dalle Alpi, il lupo, divoratore del gregge italico e il Poeta è costretto ad invocar dal gregge stesso, poiché manca il pa-

[1] Nel *Rerum memorandarum* (lib. I, pag. 394, ediz. cit.), il Petrarca afferma di conoscere le discordi opinioni degli uomini circa quel Re, ma dichiara che queste non lo distoglieranno dal citarlo come esempio di varie virtú, quando gli sembrerà giusto di ciò fare. E non solo re Roberto, ma anche Carlo II è lodato come « di cuore veramente Cesareo », tale « che nulla mai seppe negare ad alcuno » (*Famil.*, III, pag. 450). È appena necessario ricordare quanto diverso suoni per entrambi il giudizio di Dante e specialmente per Carlo II.

[2] *Epistole metriche*, v. 2°, pag. 286 (Milano, 1831). e v. II, pag. 190.

[3] ZUMBINI, op. cit., pag. 75.

[1] *Epist. poet.* (in *Poemata minora*), v. II, pag. 35, ed. cit.

[2] Ibid., pag. 40.

[3] Ibid., pag. 48.

[4] ZUMBINI, op. cit., pag. 181.

store, la forza di resistere all'invasore; ma come mai non gli uscí dal cuore un grido di protesta, un lamento contro la vacanza della sedia imperiale, mentre dei terribili effetti di essa egli aveva una solenne prova nell'Italia devastata da un ingordo straniero? Nulla di tutto questo; contro le armi dell'invasore egli esorta, come cosa di per sé esistente, conscia del suo valore, e, pur che voglia, bastante a sé stessa, l'Italia e scrive:[1]

Nos ubi? quo virtus? seu quo mavortius ardor?
Quis vetat aut armare manus? aut volvere campis
quadrupedes? Coelo quis tela? quis aequore classes?

Nulla si opponeva a un tale generoso risveglio d'Italia, nulla; l'assenza di Cesare e Roma deserta, qui, sono del tutto dimenticate. E si noti che il Petrarca, in quella lunga epistola, si fa anche a ricercare le cause della rovina d'Italia e le trova nelle discordie degl'italiani e, filosofando, nei molti odî che l'Italia ha suscitato, con l'esercitare il suo antico dominio sul mondo[2]. Egli spera che la concordia unisca ancora gl' italiani e allora chi si opporrà ad essi? E vede, nell'accesa fantasia, l'Italia di bel nuovo signora delle genti[3]. Ma di Cesare, ripeto, non è fatta parola! Ora, o io m'inganno, o qui noi dobbiamo già riconoscere due fatti. Primo è, che il Petrarca, costretto dalla realtà delle cose ad opporre allo straniero invasore non delle vane ombre, ma resistenza vera d'uomini vivi, è tratto a riconoscere l'Italia del suo tempo, di necessità avversa ai barbari stranieri e bisognosa di difendersi da essi; secondo, che al concetto chiaro e preciso del sacro romano impero si viene qui sostituendo, come vedremo anche piú innanzi, quella tendenza, che si potrebbe chiamare imperialismo, per la quale l'Italia deve, per forza ingenita, dominare sulle altre genti; tendenza che trovò una cosí diffusa e continua eco nella nostra letteratura, ma che si deve tener distinta dalla fede nel sacro romano impero, dalla quale dista di tanto, di quanto una indeterminata e sentimentale aspirazione è lontana da una chiara e positiva affermazione di diritto.

Poco dopo il Petrarca scriveva a Benedetto XII, eletto il 12 decembre 1334, la prima[4] di quelle epistole, con le quali egli mirò a sollecitare il ritorno dei Pontefici a Roma e, inducendo Roma

[1] *Epist.* cit., pag. 50.
[2] Ibid., pag. 42.
[3] Ibid., pag. 52.
[4] *Poem. min.*, v. 3°, pag. 110.

stessa a parlare, accenna chiaramente alla desolazione dell'eterna città, paragonandola al tempo nella quale essa era oggetto di timore e di riverenza « sponsis comitata duobus »[1]. Ma l'uno dei due sposi è, come osserva giustamente il Filippini[2], « tenuto in disparte », tant'è vero che il Poeta stesso sembra dimenticarsene, quando induce Roma a dire al Papa, che egli era tutto per lei:

[3] ... *solus* enim et *anima* nobis,
solus eras per quam poteram formosa manere.[4]

E notiamo di passaggio che anche l' impresa del Bavaro è condannata in questa epistola, giacché essa diede luogo alla nomina dell'antipapa, del quale è detto che poté reggersi finché s'ebbe cinta al fianco la spada tedesca.

[5] Corvariae obscaenus quid non est ausus alumnus?
. . . .
Vi rapuit, tenuitque diu, dum forte cruento
Theutonicum lateri sibi cingere contigit ensem[6].

Quanto poi al dolore che Roma dimostra per Cesare assente, esso non è senza conforto, se il Poeta le fa dire, alludendo a quello:

Ille vagus profugusque sinu discedere nostro
sustinuit, nostrique illum Germania secum
abstulit immemorem; vulnus iam longa
*cicatrix adstrinscit, lacrimasque valens siccare vetustas
intulit antiqui paulatim oblivia damni.*

Quale eloquente differenza tra questa Roma obliviosa di Cesare e quella di Dante che,

. . . . piagne
vedova e sola e dí e notte chiama:
Cesare mio, perché non m'accompagne?

La necessità della residenza dell' Imperatore in Roma, se non è nei versi del Petrarca, come a me sembra, chiaramente esclusa, certo non vi è neppur lontanamente affermata.

La seconda[7] esortatoria a Benedetto XII non contiene che un fuggevole cenno dell' Imperatore, là dove è detto di Roma, esser essa «... orba verendis coniugibus »[8]; tutto il resto della epistola non è che una esaltazione dell'antica potenza di essa, ad attestare la nobiltà di quella sede al Pontefice. Che quel cenno stesso poi sia qualcosa

[1] Ibid.
[2] Filippini, op. cit., v. XI, pag. 4.
[3] *Poem. min.*, l. c., pag. 114.
[4] Ibid., pag. 120.
[5] Ibid., pag. 124.
[6] *Purg.*, C. VI.
[7] *Poem. min.*, v. III, pag. 134.
[8] [illegible] pag. 144.

meno d'un luogo comune, è dimostrato da quanto il Petrarca scrive nell'ultima parte della sua epistola. Torna, egli dice al Pontefice, e Roma rifiorirà,

. . . alma fides et amor, tranquillaque terris
pax vigeat; toto cedet pirata profundo;
cedat pestis aquis, cedant contagia coelo.
Sit felix successus agris, sint laeta per urbes
ocia [1] . . . .

i quali beni, se non m'inganno, dovrebbero pur essere effetto d'un qualsiasi potere civile; ma, poiché qui sono attesi dal Papa, è chiaro che il Petrarca li sperava da un governo, in cui fosse « giunta la spada col pastorale », governo che non sarebbe tanto cattivo adunque per il Petrarca, se si guarda agli effetti che egli se ne riprometteva; giacché, come dice Dante, che di quel governo aveva invece portato cosí fiero giudizio,

ogni erba si conosce per lo seme.

Né meno fugacemente è accennato all'Imperatore nella epistola a Clemente VI, [2] dove è chiamato « minore sposo » e si muove il solito lamento per la casa « coniugibus orbata.... ».[3]

Vedasi ora se da tali fuggevoli accenni alla residenza in Roma dell' Imperatore, i quali non hanno evidentemente altro che un valore storico e sono resi necessarî dal confronto, che il Petrarca pur deve fare, tra la Roma del passato, sede delle due autorità, e la squallida Roma del presente, si possa ricavare che « il Petrarca esprimeva nel modo piú *assoluto* il concetto della *necessaria* coesistenza nella gloriosa capitale delle due supreme autorità, Pontefice e Imperatore; » che « senza di esse non vi può essere salute per Roma, non per il mondo, la cui sorte, nel suo pensiero, a quella di Roma è indissolubilmente legata » [4]. Ora nell' epistole del Petrarca, del mondo non è neppur fatta parola; Roma vi appare già rassegnata all'assenza di Cesare e speranzosa di aver pace e spirituali e civili incrementi dalla sola presenza del Pontefice, come piú sopra abbiamo visto, mentre la *necessità* del dominio di Cesare, non fu dal Petrarca affermata mai; neppur nel periodo del suo maggior entusiasmo per l'antica Roma.

[1] Ibid., pag. 148.
[2] Ibid., pag. 4.
[3] Ibid., pag. 22.
[4] BRIZZOLARA, op. cit., pag. 244 e ZUMBINI, op. cit. pag. 174, scrive: « La podestà imperiale è giudicata non meno necessaria di quella del Papa ».

***

L'ultima esortatoria di cui abbiamo parlato è del 1342; in quel tempo il Petrarca nelle tranquille solitudini di Selvapiana attendeva alacremente alla composizione del poema *Africa*, già iniziato a Valchiusa, forse fin dal 1338, nel quale è glorificato il miglior figlio di Roma, Scipione il vecchio e la storia romana, col solito mezzo delle profezie e delle visioni, vi è passata in rassegna. Sebbene siano teatro degli avvenimenti di quel poema la Spagna prima e poi l'Africa, l'imagine di Roma campeggia, ben s'intende, in tutto il lavoro e, con Roma, è glorificato, come gloria italiana, l'impero romano, ne è lamentata la decadenza politica e predetta la perennità del nome. Vi si espongono, per giudicare dei concetti storici e politici del nostro poeta, giudizî e presagi che è bene esaminare.

C'interessano sopra tutto due luoghi. Il primo è la rassegna delle glorie romane passate e future che il padre fa a Scipione. Cogliamo di questo intanto quei tratti che valgano per il nostro assunto, raffrontandoli ad altri passi del nostro autore.

Tarquinio il superbo è detto: « Rex ferus et feritate bonus »[1], giacché con la sua superbia indusse in Roma l'amore delle libere istituzioni. Vi è lodato il secondo Bruto, che Dante pone in bocca a Lucifero:

. . . . animosaque pectora Bruti
ante oculos habeo, stupeoque ubi condere ferrum
audeat [2] . . . .

Tra gli eroi romani è fatto segno di grandissime lodi Pompeo, il rivale di Cesare; ben cinquanta esametri (e la rassegna dell'epoca, che va da Annibale alla morte di Augusto, non ne comprende che centocinquanta) sono dedicati a lui; appena venti a Cesare, e la metà sono in biasimo di colui, che osò spegnere la libertà romana:

[3] O felix, si forte modum sciat addere ferro!
nesciet heu! noletque miser; sed turbine mentis
victrices per cuncta manus in publica vertit
viscera, civili foedans externa cuore
proelia et emeritos indigno Marte triumphos.

Giudizio in tutto conforme a quello che il Pe-

[1] *Africa F. Petrarchae, curante F. Corradini,* in *Padova a F. Petrarca*, Padova, 1874, lib. I, v. 545.
[2] Ibid., l. II, vv. 155-151.
[3] Ibid., l. II, vv. 228-232.

trarca aveva già, in una lettera a Stefano Colonna il giovane, espresso con parole anche piú gravi, deplorando come gravissimo errore quello di Pompeo, che a Durazzo si era lasciato sfuggir vivo di mano Cesare, lasciando cosí libero il corso alle maggiori sventure che s'abbattessero mai sulla repubblica. « Da questo, egli scrive, ebbero origine le pubbliche calamità della Tessaglia e la miseranda morte dello stesso guerriero in Egitto e quindi la fine in Africa di Catone e della libertà spenta con lui, la dolorosa strage in Ispagna di quei che rimasero ed in Roma lo spogliato tesoro..... Indi gli ostinati assedî di Perugia e di Modena e l' eccidio crudelissimo dei Parmigiani.... e Farsaglia un' altra volta bagnata del nostro sangue.... *Indi finalmente la lunga serie dei danni immensi che infino ai nostri tempi* miseramente si estese.... dei quali.... non è dato di prevedere o di sperare la fine » [1]. Ho voluto citare intero questo tratto, per un confronto, che non sarà certo privo di valore, giacché i fatti qui lamentati come deplorevoli effetti dell'aver Pompeo lasciato libero Cesare, sono, come ognun vede, quelli stessi che Dante ricorda e glorifica tra le migliori benemerenze dell'aquila imperiale :

Quel che fe' poi ch'egli usci di Ravenna
  e saltò Rubicon, fu di tal volo
  che nol seguiteria lingua né penna.
Inver la Spagna rivolse lo stuolo;
  poi vêr Durazzo e Farsalia percosse
  sí che al Nil caldo si sentí del duolo.
. . . .
. . . . scese folgorando a Iuba,
  poscia si volse nel vostro occidente,
  dove sentia la pompeiana tuba.
Di quel ch' ei fe' col baiulo seguente
  Bruto con Cassio nell'inferno latra
  e Modena e Perugia fe' dolente. [2]

E, poiché in questi versi è ricordato Cassio, non vogliamo tralasciar di ricordare che il Petrarca, come non condanna Bruto, cosí non seppe biasimare Cassio. « Ti sovverrà d'aver letto come quel Cassio, il quale unitamente ad altri con mano audace (cui non oso chiamar scellerata per non diffinir con una parola la *dubbiosa natura di quell'azione*) trafisse Cesare.... ». [3]

Se nell'*Africa* adunque, per tornare ad essa, è glorificato l'impero, non è però certo glorificata la monarchia, effetto dell'ambizione e della violenza

[1] *Famil.*, l. III, 3ª, pag. 411; la lettera è del 1333.
[2] *Paradiso*, C. VI.
[3] *Senili*, lib. VIII, 3ª.

del suo fondatore, la cui vittoria fu causa, secondo il Petrarca, della rovina dell'impero stesso. Giustamente quindi asserí lo Zumbini che « ideale del Petrarca fu sempre l'antica repubblica romana » [1] e non so come possa il Brizzolara [2] parlare, trattando di questo periodo della vita del nostro poeta, d'ideali monarchici. Segue nell' *Africa* il Petrarca, toccando d'Augusto e della pace mondiale e poi del precipitar dell'impero, rattenuto per poco dagli sforzi dei buoni imperatori, nel novero dei quali non è posto, certo per la sua origine spagnuola, quel Traiano che Dante, seguendo una pia leggenda, ha collocato nel suo *Paradiso*, e soli e ultimi sono ricordati Vespasiano e Tito.

Il succedersi sul trono di Roma degli imperatori d' origine straniera è considerato dal Petrarca come una violenza ed una intollerabile vergogna :

. . . . sceptra decusque
imperî, tanto nobis fundata labore,
externi *rapient, Hispanae stirpis et Afrae.*
Quis ferat, *has hominum sordes, nostrique pudendas*
relliquias gladî, fastigia prendere rerum ? [3]

Quanto un simile lamento contrasti con una bene intesa dottrina dell' impero universale, quale ad esempio quella di Dante, non è chi non veda, e qual giudizio dovesse fare il Petrarca dei Cesari tedeschi, dalle parole citate risulta, mi pare, assai chiaramente. In lui prevale invece il sentimento della italianità e, poiché l' impero non dovrebbe esistere, secondo lui, che per la grandezza di Roma e la gloria d' Italia, la presenza degli stranieri sul trono dei Cesari gli pare un brutto controsenso, un'usurpazione: sono gli schiavi seduti sul soglio eretto dal sudore e dal sangue dei loro dominatori. Peggio quand'esso passi nelle mani dei tedeschi, quando

. . . . cadet ista potestas
in Boream. . . . . [4]

La contemporanea presenza in Roma di Pietro e di Cesare, i *due Soli*, il sacro romano impero insomma, non sono nemmeno ricordati in questa rassegna delle glorie e delle sventure romane. Né io riesco a comprendere come mai, dopo d'aver

[1] Zumbini, op. cit., pag. 96.
[2] Brizzolara, v. VIII, pag. 541, op. cit. Anche il Geiger (op. cit., pag. 165): « Sembra che ne' suoi primi anni non parteggiasse affatto per l'Imperatore ».
[3] *Africa*, l. II, vv. 274-278.
[4] Ibid., vv. 292-293. I tedeschi gli sembravano i meno adatti a regger l'impero (*Famil.*, pagg. 249-50)

passati in rassegna nel suo mirabile studio sull'*Africa*, anche i passi che ho piú sopra trascritti, possa lo Zumbini scrivere che per il Petrarca « l'impero tedesco.... era sempre romano e sempre sacro » [1]. Mentre dettava quei versi dell'*Africa* intanto no, di certo.

A consolar di tanta iattura il figlio, Scipione gli predice la perennità dell' impero romano. Ma quale perennità! A Roma è concessa l'immortalità del « dolce amico » di Aurora, la squallida sede dell' impero

. . . . . vincetur ab annis
rimosoque situ *paulatim fessa senescet*
et per frusta cadet. [2]

Tuttavia

. . . . . semper vocabitur uno
nomine Romanum imperium . . . . [3]

E una sí fatta profezia è anche indebolita dal fatto dell'esser essa appoggiata sopra l' autorità dell'astrologia [4], alla quale il Poeta non credeva e che dà qui alle sue parole uno schietto sapore poetico, mentre il padre di Scipione, il profeta, si è affrettato ad escludere che tali notizie gli pervengano dalla fonte suprema d'ogni realtà, da Dio! Cosí, povera e triste com'è insomma, quella promessa non rappresenta che una speranza, e una speranza, il contenuto della quale il Poeta stesso si affretta a mostrare filosoficamente e cristianamente vano!

E infatti, dopo d'aver predetto che di Roma durerà perenne almeno il nome e a quello s'unirà l'attributo di Regina del mondo,

. . . . eritque
. . . . nudo vel *nomine, mundi*
Regina . . . . [5].

avverte piú avanti, in una lunga dissertazione morale, che

. . . . . *nomine vivere nil est* [6].

Le quali parole, sebbene riguardino l' ambizione degli uomini desiderosi di vivere oltre la tomba, poiché qui si tratta di Scipione, d'un eroe cioè che confonde la sua con la gloria della patria e un tentativo di distinzione tra la gloria d'un uomo e la gloria d'una città, sembrerebbe certo una sottigliezza piú che altro; non si possono intendere certo indipendenti da quelle che Scipione ha pronunciate prima e suonano insieme come supremo conforto al dolore dell'eroe, al quale la magnanima ombra paterna non ha potuto annunciare l' imperitura vera grandezza della sua patria e come attestazione dell' intima vanità di quanto gli era stato lecito di pronosticargli.

Del resto è giusto notare che le predizioni, qnando non riguardano il passato, sono sempre state un grande impiccio per i poeti; Dante stesso, cosí pieno di fede nell'avvenire dell'impero e nel suo futuro trionfo, per opera della divina provvidenza, ricorre ai *veltri* e ai *cinquecento diece e cinque;* simboli capaci, dentro ai quali ognuno vede ciò che vuole; ma questa oscurità, in lui, risguarda i mezzi, che gli sono naturalmente ignoti, non il fatto, che accadrà senza dubbio e che è annunciato con la tranquilla sicurezza della perfetta fede. Nel Petrarca invece non solo i mezzi, coi quali l' impero potrà risorgere, ma la resurrezione stessa di esso è posta nel novero delle cose dubbie, appunto perché a lui manca la fede, o la convinzione che dir si voglia, della *necessità* dell' impero romano. La vasta mole di quell'istituzione si fonda, per Dante, sur un diritto di origine divina, essa fu preparata dalla divina provvidenza, per dar civile assetto al mondo intero, non solo, ma, a mostrarne l'eccellenza, vi concorsero tante opere miracolose, come a mostrarne la legittimità tante affermazioni della parola divina, che essa è sacra non meno che l' istituzione della Chiesa stessa; provvedere al suo bene è servire ai fini della divina provvidenza, non è già un uscire dall'ordine delle idee religiose, ma bensí un farvi rientrare quello, che da molti, o per mal animo, o per cortezza di mente, ne era stato escluso. Da Dio discendono, come Letè ed Eunoè da una medesima fonte, il potere spirituale e il temporale; questo spetta a Cesare, che diede al mondo la pace e fece di esso un'imagine non fallace del cielo, e lo spirituale al Papa, e se il mondo « è fatto reo » gli è perché « l'un l'altro ha spento »; ma, quando i tempi saranno maturi, verrà il veltro a ricacciare la lupa delle umane cupidigie all' inferno, e Cesare riavrà « quel che è di Cesare » e il mondo, pacificato novamente, vedrà Roma grande e sede delle due autorità, veramente capo e signora del mondo. E Cesare potrà essere anche l'imperatore tedesco, giacché Dante, sebbene ritenga necessaria la residenza dell'Imperatore in

[1] ZUMBINI, op. cit., pag. 227.
[2] *Africa*, l. II, vv. 301-303.
[3] Ibid., 288-289.
[4] *Roma potentibus olim Condita sideribus* (Ibid., 313-14).
[5] Ibid., 315-17.
[6] Ibid., 414.

Roma, non ritenne però mai illegittima l'autorità imperiale traslata nelle mani dei tedeschi. Per tal maniera, non inceppata dal sentimento religioso, anzi sorretta da esso, la fede politica in Dante raggiunge, nella sua perfezione e pienezza, il grado d'un commovente delirio. L'aquila è santificata e volta a rappresentare in cielo la perfezione della umana società; Dio, fatto imperialista, ha « *la sua arma* » e « *non si creda* », [1] afferma il Poeta con parola nella quale risuona l'ardente convinzione sua e il derisorio disprezzo per gli avversarî, « non si creda — che Dio tramuti l'arma *per i* gigli ». L' impero durerà quanto il mondo, ma non come un nudo nome; quando il

messo di Dio anciderà la fuia
e quel gigante che con lei delinque,

allora gli uomini risanati, perché sarà risanato il capo, non torceranno più stoltamente sdegnosi il vòlto dal latte che li deve nutrire, e l'ordine, che l'infernale invidia ha turbato, si ristabilirà. Per Dante, insomma, fuori dell' impero non c'è salvezza; l'impero vuol dire unità nelle membra, unicità nel capo, ed è ovvio che non vi si possa sostituire alcun'altra forma di governo. Cosí in Dante l'idea politica, non alimentata da borie regionali o nazionali, ma volta ad un alto fine universale, era messa al sicuro dagli assalti che le poteva movere il sentimento religioso, in quanto mira a richiamare gli uomini alla considerazione della vanità delle cose umane, perché quel politico assetto era voluto da Dio, reso necessario alla pace del mondo, indefettibile strumento della eterna salvezza. Dal concetto della necessità scaturisce quello della sua provvidenziale perennità. « A costoro, scrive Dante con parole di Virgilio, né termine di cose, né di tempo pongo; *a loro ho dato imperio senza fine* » [2].

Che c'è di tutto questo nel Petrarca? Abbiamo già visto come egli non osi attestare la perennità dell' impero, nel che è implicito che egli non ne riconosceva l'assoluta necessità; e se nel libro VII dell'*Africa* [3], dove ricorre appunto il secondo di quei passi che abbiamo detto sul principio interessarci per il nostro assunto, Giove promette a Roma l' impero perenne, ciò deve intendersi nel modo e nel senso espresso nei versi già citati del libro II e, ad ogni modo, si tratta anche qui di una profezia poetica, delle quali, qual conto si debba fare, è espressamente dichiarato dal Petrarca stesso, nella 3ª delle *Sine titulo* [1]. Là il Petrarca scusa Virgilio d'aver predetta la eternità dell' impero romano, giacché una tal predizione è posta in bocca a Giove « ed egli, soggiunge il Petrarca, della menzogna altrui servivasi ad essere grazioso verso il popolo di Roma ». Del resto, neppur nel tempo della sua piú fervida fede nel diritto imperiale di Roma, non osò il Petrarca attestare la perennità dell' impero romano, anzi parve escluderla. Lungi dal riconoscere le vie speciali e i miracoli coi quali Dio avrebbe attestata la legittima autorità del popolo romano, pareggiò quell' impero a tutti gli altri, asserendolo dato ai Romani da Colui, dal quale « *tutti si dispensavano gl' imperî* » non solo, ma di tutte le opere mirabili, che Dante accenna, egli non ne ricorda alcuna, né cita una sol volta i libri sacri, il che Dante fa tanto spesso, in sostegno diretto della sua opinione politica e, se ricorda che la Vergine nacque sotto Augusto, ciò fa per ben altro motivo che Dante. Il Petrarca infatti vuol dire che mai il mondo era stato tanto pacifico, come allora, e che perciò appunto piacque di nascere in quell'epoca a Colui che è Dio della pace, e non piú; ma Dante ricava da quella coincidenza il fatto che Dio abbia voluto contemporaneamente e con un atto solo fondare la Chiesa e l' Impero, facendo concorrere questo nella morte di Cristo, quasi a mostrar l'unico intento a cui le due istituzioni miravano, il che, come ognun vede, è ben altra e maggior cosa di quella asserita dal Petrarca, il quale, si noti, se avesse voluto dare alla monarchia romana tale celeste sanzione, sarebbe caduto in una non lieve contradizione, in quanto egli aveva e nell'*Africa* e altrove condannato Cesare che di quella monarchia era stato il fondatore. L' impero romano era stato, per il Petrarca, perfetto sotto la repubblica, anzi quel colmo di pace e di potenza, che esso parve raggiungere sotto Augusto, era, per l'altro verso, il principio della sua decadenza. Se il Petrarca dice che « Dio ha per mille segni mostrato che Roma debba essere capo del mondo », quelle parole non si debbono intendere allusive ad una perfezione civile, che escluda ogni altra possibile provvidenziale sostituzione, e nel corso della lettera stessa, dalla quale togliamo queste sue parole, quella perennità è esclusa assolutamente. « Non v' ha eccezione che tenga. Tutto che è nato, *duri o non duri,*

[1] *Paradiso*, Canto VI.
[2] *Convivio*, IV, 4.
[3] *Africa*, VII, vv. 717-719.

[1] Il Fracassetti la riporta tradotta in *Famil.*, III, pag. 238.

presto o tardi forza è che invecchi e *muoia*. Non può Fortuna ristarsi dal volgere sua ruota, e i *volubili regni da gente in gente travasa*. A suo senno re crea i servi e fa servi i re, e *l' alma Roma* ed *il nome romano* alla ineluttabile potenza del suo braccio *non si possono sottrarre* ». [1]

Non solo, ma in questa lettera stessa, quasi che voglia opporsi a Dante, a caso o ad arte che ciò sia, quegli stessi precisi versi di Virgilio, nei quali Dante vede espressa la propria opinione circa la durata perenne dell' impero, egli li cita appunto come una graziosa menzogna e dice che Virgilio fu assai accorto, ponendola in bocca a Giove, falsa divinità e quindi adatta a tale scopo, mentre per sé il Poeta assennato si riserbò di dire la verità quando scrisse « a perir destinati e regni e Roma ».

L' impero non è dunque per il Petrarca, come per Dante, di divina istituzione, se non in quanto tali sono tutte le cose umane che esistono, in quanto Dio le vuole; e se la divina provvidenza lo ha sorretto per certi determinati fini, è certo che « o presto o tardi » anche l' impero cadrà. Quando? Il Petrarca, come vedremo piú avanti, considerava tutt'altro che remota la possibilità d' una tale catastrofe.

Tolto all' ideale del romano impero il sostegno della credenza religiosa, restituito all' ordine dei comuni fatti umani, era naturale che esso dovesse essere esposto, come tutte le cose umane, nell' animo del nostro poeta, cosí alle calde esaltazioni dell'entusiasmo, come alle glaciali bufere del dubbio. Ed ecco il Petrarca mostrar di sentire tutta la mondanità e la conseguente caducità di quella istituzione e alludervi con parole, che sanno di scherno, e lungi dall'ammetterne, come Dante, la provvidenziale perennità, lo vede vicino alla fine e si ride dei vóti e delle magnanime speranze degli antichi, che lo sognavano eterno. « Dove sono, egli scrive, riferendo le parole di Valerio Massimo, di Cartagine le mura superbe, ove la gloria del porto, ove il potente naviglio sicuro sul lido...? Tutto sparí, dileguossi per la virtú dei due Scipioni. Bene sta! ma or dimmi, o Valerio, dove siano essi i domatori di Cartagine? Uomini furono, tu mi rispondi, e del suo dritto su loro si volse la morte. Sí, ma il *romano impero che di tutti fu l'ultimo e il fortissimo, ov'è?* Sotto il ferro del tempo ogni piú duro metallo spezzarsi e venir meno fu già chiarito dalla vi-

[1] V. ep. cit.

pezzi, l' oro, l' argento, il bronzo.... non già per opera altrui, ma secondo che porta la natura del ferro consunto dalla ruggine propria si *distrugge* e si *sfascia* » [1].

Ecco il destino di Roma! Proprio, come nell' *Africa*:

. . . . . . non victa sub hoste
Roma ruet . . . . . .
. . . . . . vincetur ab annis
rimosoque situ paulatim fessa senescet
et per frusta cadet . . . .

Parole e versi che Dante non avrebbe certo scritti, e che furono dettati al Petrarca dalla chiara visione della realtà, che si opponeva al suo sogno, sorretto sí da una generosa speranza, come scrive il Mézières, ma non certo da una calda fede.

E il Petrarca parla qui di quello che era per lui il vero impero romano, di quello che « è in Roma e non *altrove* » e che in Roma deve restare « quand' anche Roma venisse a tale che nulla di lei dalla nuda rupe del Campidoglio in fuori si conservasse » [2]. Quanto al sacro romano impero, all'impero tedesco egli, fedele alle sue dottrine sentenziava: « Se altrove esso sia.... cessa con questo solo d' esser romano e a quegli si appartiene presso cui la volubile fortuna si piacque di tramutarlo » [3]. Tedesco adunque e non romano egli reputava quell' impero. Quanto siamo lontani dalla fede dantesca, non è chi non veda.

***

Esaminato cosí tutto quanto si riferisce all' impero nelle opere del Petrarca, anteriori al tempo di Cola, resta che parliamo brevemente della nota lettera [4] del 1339, nella quale è fatto cenno d' una possibile monarchia italiana impersonata in quel Sovrano. In essa adunque il Petrarca espone il concetto che se mai, come gli pare opportuno, l' Italia dovesse unirsi in monarchia, degnissimo capo di quella sarebbe stato il Re di Napoli. « Io non mi lascio pur dubitare essere la Monarchia quella che tra le forme di governo è piú acconcia a riunire e ristorare le forze degli Italiani, cui la ferocia delle guerre civili ebbe disione dell' assiro monarca. E quell' impero pur esso *franto e ridotto da dura punta in minutissimi*

[1] *Famil.*, IV, pag, 29. Dopo la parola « terre » nell'edizione del Fracassetti si legge un « che », evidente errore di stampa, e che nella citazione ho soppresso.

[2] S. T. III (*Famil.*, III, 238).

[3] Ibidem.

[4] *Famil.*, I, pag. 422.

sperse. E come questo hommi io per certo e riconosco alla fiacchezza nostra necessario il braccio d'un re, cosí vorrai tu credermi se dico fra tutti i re nessuno da me potersene desiderare migliore del nostro.... ». Ammettiamo pure che questa lettera non abbia una grande importanza, ma conviene pur riconoscere che un'idea simile sarebbe parsa a Dante una profanazione e che il Petrarca dà prova d'una assai tepida speranza d'un risorgimento dell'impero, se poté desiderare cosí aumentata la grandezza di quel Re, che all'attuazione di quel sogno era stato il principale ostacolo e che, cresciuto in potenza, l'avrebbe reso, con l'unità d'Italia, del tutto inutile, e che finalmente qui l'imperialismo cede il posto alla concezione, sia pure fuggevole, d'un'Italia di per sé stante, e al sogno imperiale si contrappone il concetto nazionale.

Se questa lettera non prova proprio decisamente il guelfismo angioino del Petrarca, prova tuttavia, e piú avanti vedremo di meglio, che l'impero non era il suo fine supremo, bensí fine supremo era la felicità d'Italia e che, come su questo proposito egregiamente scrive il Filippini, « i mezzi si possono abbandonare e cambiare quando non corrispondono allo scopo e ve ne siano altri piú opportuni ».

***

Concludendo ora, per quanto risguarda adunque le opinioni politiche del nostro Autore, prima del suo incontro con Cola di Rienzi, ci pare di poter asserire quanto segue. Che il Petrarca cioè desiderò e sollecitò il ritorno dei pontefici a Roma, mostrando di ripromettersi da essi anche quei vantaggi che sono effetto del governo civile; che, pur deplorando l'assenza di Cesare da Roma, egli vagheggiava come perfetta forma di governo e felicissimo e gloriosissimo stato quello di Roma repubblicana, ritenendo causa prima della decadenza di quella grandezza la monarchia fondatavi da Cesare; che l'impero romano spettava a Roma e che con tal nome esso si sarebbe chiamato sempre e la traslazione di quell'autorità ai tedeschi era l'effetto d'un atto violento per il quale Roma era stata spogliata de' suoi diritti; spogliazione piú di nome che di fatto, giacché l'impero era fatalmente insito in Roma stessa; che una tale istituzione non era però da ritenersi assolutamente *necessaria* alla felicità e grandezza d'Italia, né alla pace del mondo, ma come istituzione umana, destinata quando che sia a perire; talché non era andar contro i disegni della divina provvidenza lo sperare che l'Italia potesse tornar grande o per il concorde volere degli Italiani o per il forte braccio d'un monarca che ne avesse ravvivate le sorti. Quanto alle gare e divisioni politiche, che travagliavano allora l'Italia, non si può dire che il Petrarca vi prendesse parte alcuna, limitandosi a sognar nel passato e a deplorare il presente. Egli diviene attivo e di sognatore accenna a farsi milite d'un'idea, quando il caso lo fece incontrare con Cola di Rienzo.

III.

Il Petrarca e Cola di Rienzo.

Nel 1343, sulla porta d'una chiesa in Avignone, a Francesco Petrarca, che avidamente lo ascoltava, Cola di Rienzo schiudeva i segreti suoi intendimenti, quanto gli bastava l'animo di fare, perché Roma tornasse all'antico luogo di dignità e grandezza e il Petrarca, ancóra incerto di sognare, diviso tra la gioia, che il fermo parlare di quel focoso apostolo suscitava nel suo animo, e la téma che a quelle magnifiche promesse non si mostrasse avversa la fortuna « che agli animosi fatti mal s'accorda », chiedeva trepidante a sé stesso: « oh se mai fosse... oh se mai potesse accadere... oh se mi desse il cielo di tanta impresa, di tanta gloria esser partecipe » [1].

E fu vero! e da quando giunsero nel 1347 in Avignone le lettere che annunziavano l'affermarsi e il compirsi della rivoluzione romana, il Petrarca non cessò dal porsi con focose lettere d'esortazione, di lode, di consiglio, al fianco dell'animoso tribuno, incoraggiandolo all'opera.

Il Petrarca non aveva avuto fino allora, come abbiamo visto, un preciso programma politico [2] né lo ebbe piú tardi. Infatti chi ricercasse, altrimenti che per congettura, negli scritti del nostro Autore che cosa *precisamente* egli sperasse da Cola o per converso a quali ultimi fini mirasse il Tribuno, resterebbe certo deluso. L'*hortatoria*, [3] che è pur sempre il documento piú importante di quest'epoca fortunosa, non contiene che rallegramenti al popolo per la ricuperata libertà e, tra molte amplificazioni retoriche e i continui paragoni di Cola,

[1] S. T. II (*Famil.*, II, pag. 199).
[2] Filippini, op. cit., v. XI, pag. 7 e 12.
[3] *Varie*, 48ª (*Famil.*, V, pag. 397).

terzo Bruto, coi piú famosi eroi dell'antica libertà, fiere invettive contro i nobili, che egli vorrebbe esclusi dal governo della cosa pubblica, come piú tardi ebbe pure a suggerire ai quattro cardinali riformatori dello stato di Roma, ma nulla che alluda ai fini precisi di quel movimento.

Tuttavia, poiché sappiamo, e queste lettere ce ne fanno testimonianza, che tra il Tribuno e il Poeta non c' era alcuna divergenza circa questi fini, è chiaro che noi li possiamo ricavare da quanto Cola veniva operando e scrivendo; osserveremo cosí nel Petrarca una mirabile concordanza di pensiero e d' azione, con quanto egli aveva fino a quel punto creduto e sperato.

Credo anch' io col Filippini,[1] che Cola sia stato l' ispiratore del Petrarca, colui che ha dato forma alle indeterminate aspirazioni del Poeta e che tramutò i vaghi sogni di quello in palpiti di generosa speranza. Tanto piú è logico adunque che nelle opere e negli scritti del Tribuno cerchiamo l'oggetto e il contenuto della fede politica del Petrarca.

La prima parte dei provvedimenti di Cola risguardava il « buono stato » di Roma e mirava a toglier la città dalla soggezione dei baroni, sottomettendoli all' impero della legge comune per ridar quindi ai Romani la libertà e, purgando la città e le strade dai ladroni, anche la pubblica sicurezza, perché avessero a rifiorir i commerci e le arti della pace. Tali utili effetti noi abbiamo visto essere stati sollecitati dal Petrarca nelle sue lettere ai papi e particolarmente in quella a Clemente VI con parole, che abbiamo piú sopra citato; quanto ai baroni poi con che calore il Petrarca applaudisse a Cola, ci è palesato dalla *hortatoria* e ce ne fa testimonianza il fatto che, per assecondare quest'opera del Tribuno, egli sacrificasse l'antica amicizia coi Colonna, mentre sappiamo che piú tardi il Petrarca ebbe a deplorare che Cola avesse lasciati liberi quelli, che era riuscito ad aver nelle sue mani.[2]

Cola non se ne stette pago a tali provvedimenti; a ben altro egli mirava.

Il 1° d'agosto del 1347[3] proclamava, tra il plauso dei Romani, la reintegrazione dei diritti di Roma e dell' Italia « ipsam sanctam Romanam urbem, caput orbis et fundamentum fidei christianae, ac omnes et singulas civitatis Italiae liberas esse et easdem ad cautelam integrae libertati dedimus et donamus, ac omnes et singulos populos totius sacrae Italiae liberos esse censemus.... Declaramus Romani imperi electionem, iurisditionem et monarchiam totius sacri imperi ad ipsam almam urbem et eius populum nec non ad universam sacram Italiam pertinere.... »[1].

E concludeva citando tutti coloro che presumevano d'essere imperatori o d'aver diritto alla elezione imperiale. Che poi una tale citazione non dovesse, nella mente di Cola, risolversi in una vana formalità, e che il Tribuno mirasse alla deposizione di Luigi il Bavaro e di Carlo IV, è chiaramente significato dalle parole con le quali Cola si rivolgeva in una lettera ai Fiorentini « Debet, egli scriveva, nostra et vestra praecordia pungere quod Romanum imperium indigni extranei occupent », dei quali è piú sopra detto, che « ..... sanguinem italicum sitiunt ».[2]

Il giorno seguente, col concorso dei rappresentanti di molte città italiane, Cola celebrò in Campidoglio la festa della unità d' Italia[3], mandando poi messaggi per il mondo ad annunciare i grandi avvenimenti seguíti e a significare « che l' illustre Tribuno di Roma aveva deliberato di ordinare il mondo a nuovo pacifico reggimento ».

Quale mirabile concordanza di pensiero e perfino di parole corra tra queste poche righe citate di Cola e quanto abbiamo citato e studiato piú sopra del Petrarca, appare con mirabile evidenza.

Roma, fatta capo del mondo, era l'antico sogno del Petrarca che, per bocca di Cola, veniva ad assumere una mirabile apparenza di realtà; la libertà concessa alle città italiane trovava certo consenziente il Petrarca, vagheggiatore degli antichi ordinamenti repubblicani e che, pure alla discesa, da lui auspicata, di Carlo IV lodava i Fiorentini di non aver fatto getto ai piedi dell' Imperatore delle loro antiche franchigie[4]; la conseguente unità d' Italia, festeggiata in Campidoglio, era l'effettuarsi di quanto il Petrarca aveva mostrato di desiderare nella epistola per la discesa di Giovanni di Boemia; la restituzione del diritto imperiale a Roma ed all' Italia e la citazione dei pretesi imperatori ed elettori tedeschi,

---

[1] Filippini, op. cit., v. XI, pag. 7.
[2] *Famil.*, II, pag. 230.
[3] Gregorovius, op. cit., v. III, pag. 390.

[1] A. Gabrielli, *Epistolario di Cola di Rienzi*, Roma, Forzani, 1890, pag. 49; Papencordt, *Cola di Rienzo e il suo tempo*, Torino, 1844 (doc., pag. 363).
[2] Gabrielli, op. cit., pag. 67 (lett. XVIII); Filippini, op. cit., XI, pagg. 24-25.
[3] Gregorovius, v. 3°, pag. 382.
[4] *Famil.*, III, pag. 247.

era la fine di un' usurpazione, per il Petrarca durata già anche troppo; gli « extranei qui italicum sanguinem sitiunt » di Cola sono gli « externi » dell'*Africa*, i « vili avanzi delle spade romane » invitati alla fine a render conto delle loro usurpazioni. Sarebbe impossibile una maggior concordanza di propositi e di concetti, come inutile cercar luce migliore di quella che emana da queste lettere per intendere le idee del Petrarca.

E questo potrebbe bastare per il mio assunto, giacché risulta chiaro fin da ora che, quanto il Petrarca si riprometteva da Cola, non era insomma che ciò, che egli aveva mostrato di vagheggiare e di pensare prima ancóra di conoscere il Tribuno e che la sua relazione con lui non rappresenta già un' interruzione, una parentesi fra gl' ideali della giovinezza e quelli della senilità, ma solamente il periodo della sua maggior attività politica, quello nel quale si credette vicino a veder attuato quanto fino allora aveva solamente sperato: ma non par inutile dir due parole dei presunti fini supremi dell'opera di Cola, congetturandoli alla loro volta dalle opere del Petrarca stesso, per quel poco che se ne può intravedere.

In un suo pregevole studio, che ho avuto piú volte occasione di ricordare, il Brizzolara sostiene che fine supremo di Cola, e quindi anche del Petrarca, fosse il ritorno in Roma del Papa e dell' Imperatore. Egli argomenta cosí [1]. Se il Petrarca non aveva, fino al tempo in cui egli strinse amicizia con Cola, manifestato altro desiderio fuorché della presenza in Roma di Pietro e di Cesare, che cosa doveva sperare egli da Cola in Roma se non la presenza di quelle due autorità? Ora noi abbiamo visto, e lo riconosce anche lo Zumbini, che l' ideale del Petrarca era stato fino a quel tempo repubblicano, che l' unica attestazione di opinione monarchica è circondata da tali limitazioni ed è resa in tali circostanze da toglierle quasi ogni valore, mentre là dove non può considerarsi come costretto dal proprio soggetto ad alcuna manifestazione men che sincera, egli aveva mostrato di vagheggiare come perfetto e fonte di ogni civile felicità il governo di Roma repubblicana. Se tale era, e non può porsi in dubbio, l' ideale del Petrarca, è giusto congetturare che tanto egli sperasse da Cola. La restituzione degli antichi diritti al popolo romano, che venivano cosí ripresi agli usurpatori d'oltr'alpe, Roma che, senza invocar la discesa d' alcun Cesare tedesco, si riafferma di nuovo signora del mondo, l' Italia invitata concorde a festeggiare co'suoi rappresentanti la solennità nazionale in Campidoglio, era piú che non bisognasse perché il Petrarca avesse ad esultare. Che se si voglia anche concepire che ridato il diritto d'elezione ai rappresentanti d' Italia raccolti in Campidoglio, Cola avrebbe proposta la nomina d'un imperatore, ci vieta forse questo di ritenere che il Petrarca sperasse che altrove piú si potesse ottenere nell'avvenire. Anche a volersi tenere nel piú prudente riserbo, date le contraddittorie affermazioni del Tribuno, sarebbe, a parer mio, assai consono a quanto sappiamo essere stato nei piú fervidi vóti del nostro Poeta l'ammettere che, ricondotto l' impero alla sua antica fonte ed ordinato, sia pure con una forma monarchica, richiesta forse dalla ferocia e tristizia dei tempi, restasse però sempre luogo a sperare, che si potesse, in un avvenire non lontano, giungere a ripristinare in Roma quei liberi ordinamenti, che avevano fatta grande e potente quella città e il cui sorgere, dati i concetti del Petrarca, sarebbe pur stato indizio di tempi migliori. La monarchia adunque, poiché la repubblica non era sperabile, ma italiana, col proprio capo residente in Roma e, accanto a lui, il papa spogliato di necessità d'ogni autorità politica e Roma e l' Italia, pareggiate nei loro diritti, signore ancóra del mondo.

Ben diversamente dal Brizzolara opina il Filippini [1], secondo il quale Cola avrebbe dovuto ristorar la fortuna di Roma, rendendola indipendente dall' imperatore e dal papa. E, per quanto risguarda l' imperatore, poiché in questo caso non può intendersi che l' imperatore tedesco, mi pare che non ci possa cader dubbio; tutta l'opera letteraria del Petrarca, fin qui esaminata, lo attesta; ma per ciò che risguarda il papa, pur riconoscendo la bontà e gravità degli argomenti addotti dal Filippini, mi par forte a credersi, giacché, se il Petrarca riteneva, come piú volte afferma, che alla romanità dell' imperatore fosse necessario l'aver egli sede in Roma, ciò non ritenne rispetto al papa.

In piú d'un luogo egli nega che alla legittimità del pontefice sia necessaria la residenza di quello in Roma; era la sua sede naturale, la piú confacente e dignitosa, le altre per lui potevano considerarsi come un esilio, ma ciò tuttavia non ne intaccava l'autorità; dov'è il papa ivi è la cattedra di Pietro: tale è la dottrina del Petrarca e

[1] Brizzolara, op. cit., pag. 248.

[1] Filippini, op

la frase citata nella *Sine Titulo* come spettante a Clemente VI, fu di lí a poco disdetta dal Petrarca stesso [1]. Non si vede quindi quale vantaggio potesse venirne a Roma dall'esser traslata altrove la sedia pontificia.

***

Il contegno del Petrarca poi, durante la sua relazione con Cola, ci mostra quanto sia fallace l'opinione di coloro che, confondendo l'imperialismo del nostro poeta con quello di Dante, opinarono che egli sperasse il risorgimento d'Italia dall'opera d'un Cesare tedesco. Abbiamo visto piú sopra come lo Zumbini, per spiegare il fatto che nessuna esortazione fosse diretta dal Petrarca agli imperatori tedeschi, ne adducesse come valida ragione la vacanza della sedia imperiale; orbene, durante l'impresa di Cola, se il supposto imperialismo teutonico del Petrarca fosse una realtà, noi dovremmo notare questo fatto stranissimo: che cioè il Petrarca, cosí tenacemente fedele al sacro romano impero finché la sedia è vacante, od occupata da un principe indegno, diventi non curante di quella istituzione, proprio quando l'elezione, se non la incoronazione, d'un Cesare era avvenuta! Già dal '46 infatti Carlo IV era stato eletto re dei Romani; come mai non ricorse a lui il Petrarca? Come mai nel '47 non s'interpose presso Cola perché invitasse il nuovo Cesare in Italia? Come mai, non solo non ammoní, ma plaudí il Tribuno, quando lo vide citare alla sua presenza e il presunto Cesare e i presunti elettori? Sulla fine del '47 Cola decade dalla sua effimera grandezza, la speranza di ottenere la ristorazione della potenza di Roma per quella via era svanita; come mai aspettò ancóra tre anni il Petrarca prima di scrivere la sua esortatoria a Carlo IV? [2] Stranissimo indugio è certo questo in un uomo, che si vorrebbe cosí convinto partigiano dei diritti dell'impero, anche impersonato in un principe tedesco. Quanto abbiamo visto piú sopra ci porge maniera di sciogliere l'enimma. Il Petrarca distingue l'imperium esercitato da Roma si repubblicana che monarchica [1], da quell'autorità che i Cesari tedeschi si erano arrogata e che in loro potere si falsava, come la vera chiave d'uno scrigno diventa falsa nelle mani del ladro; per quest'autorità, che era romana di nome e non di fatto, giacché il diritto imperiale era insito in Roma, non c'è traccia nelle sue opere che egli sentisse venerazione alcuna e le parole dell'*Africa*, piú volte citate, e le altre della lettera in difesa di Cola [2], e altre ancóra che citeremo piú sotto, ne sono una convincentissima prova. E quando per la prima volta si rivolse a Carlo IV, è notevole e acquista speciale importanza, dopo quanto s'è dimostrato, che si sforzasse di crederlo italiano. Se deplorò che Cesare non risedesse a Roma, piú assai deplorò che quell'autorità fosse passata, di nome almeno, ai tedeschi; Roma era, peggio che vedova, spogliata. Tale è il pensiero del Petrarca; confondere l'imperium, diritto inalienabile di Roma, con l'autorità dei Cesari tedeschi, impedisce che s'intenda il concetto vero del Poeta, che venerò il primo e deplorò se non disprezzò addirittura la seconda.

Non vi ha dunque interruzione di sogni monarchici durante le relazioni con Cola, sogni che il Petrarca non aveva mai fatti, non è che il Petrarca cerchi per «*altri mezzi*» la felicità d'Italia e la grandezza di Roma, giacché il Petrarca non aveva fino allora mostrato di sperare fuor che nel valore degli italiani e nel diritto di Roma; vi ha invece in questo episodio la prova di una mirabile continuità e coerenza di sentimento politico del Petrarca e un inizio d'azione che i traviamenti e la debolezza di Cola troncarono. Questo e non altro.

***

Se quanto s'è detto e i passi citati non bastassero a mostrare quale veramente fosse l'animo del Petrarca, cosí occupato com'era da un geloso ed ombroso sentimento d'italianità verso l'imperatore tedesco, valga la considerazione di quanto operò e scrisse il Petrarca durante la prigionia di Cola in Avignone, che è quanto dire nel 1352, due anni dopo cioè la prima esortatoria a Carlo IV.

È noto come Cola, dopo varie peregrinazioni per l'Italia e un lungo soggiorno tra gli eremiti

---

[1] *Famil.*, III, pag. 362, in una lettera quasi contemporanea all'altra (S. T. XIX) e nella *Invectiva* (pagina 1073) scrive: *...si enim... Veios habitante Camillo, illic Roma fuit, quanto magis ubi Rom. Pont. habitat ibi quoque concesserim Romam esse?* Quale il pregio di Roma agli occhi del Pontefice, è detto anche in *Poemata minora*, v. III, pag. 8-10.

[2] A nessuna di tali domande rispondono i pregevoli studî dello Zumbini, singolarmente brevi nel trattare delle relazioni, pur tanto importanti, tra Cola e il Petrarca.

[1] Filippini, pag. 19, op. cit.

[2] *Famil.*, III, p. 227.

della Maiella, si recasse, a Praga, mettendosi nelle mani di Carlo IV. Che fa il Petrarca ora che l'uomo, che egli aveva sperato strumento della grandezza di Roma, e che egli aveva sorretto con la sua autorità morale, quando aveva osato citare davanti al popolo romano Carlo IV, era ora nelle mani di quel Carlo stesso, pentito e contrito, a sollecitarne la protezione?[1] Perché non scrisse a quel « supremo moderatore delle temporali bisogne », raccomandandogli quel prigioniero di nulla colpevole a' suoi occhi, se non di non avere abbastanza osato? Il Petrarca s'adoperò, a dir il vero, in favore di Cola, del quale compiangeva il destino, e quando Carlo IV mandava sotto buona scorta il tribuno ad Avignone, perché fosse giudicato dal papa, notava, tra il triste e l'ironico, in una sua lettera « e veniva dal Re di Roma mandato al Pontefice romano. Oh! meraviglioso commercio... »[2]; e poiché contro Cola si veniva istruendo regolare processo, il Petrarca si volse ad invocar giustizia, ma non già al Cesare tedesco, si rivolge al popolo romano, al quale riteneva spettarsi la giurisdizione sui proprî cittadini[3]. E a quel popolo ricorda l' impero carpitogli « dagli Ispani, dai Greci, dagli Africani, ora dai Galli e dai Teutoni violentemente occupato », e lo invita a domandare per sé il diritto di giudicare Cola, ricordandone le molte benemerenze. Né si sta contento a questo, ma apre anche l'animo suo a Francesco Nelli in una importantissima lettera[4], nella quale muove a Cola due accuse: la prima è accusa di debolezza, perché Cola non osò uccidere tutti i nemici che erano in suo potere, e lasciò cosí imperfetta l'opera sua, l'altra è dal Petrarca espressa cosí: « Poteva egli aver chiuso i suoi dí sul Campidoglio e si ridusse invece, con onta immensa della repubblica e del nome romano, ad essere prima da un Boemo e poi da un Limosino in carcere sostenuto ». Un Boemo! Ecco la colpa di Cola; ecco che cosa diventa, quando in lui sormonta l'unica vera e grande passione della sua vita, l'amore per Roma e per l'Italia, ecco che cosa diventa il Re dei Romani, perché straniero. Tale che è vergogna per un cittadino romano cercar rifugio presso di lui ed esporsi ad esserne giudicato! « Parole non ci appulcro »!

[1] PAPENCORDT, op. c., doc. XVII, lett. all'arciv. di Praga.
[2] *Famil.*, III, 229
[3] S. T. III. (*Famil.*, III, 243).
[4] *Famil.*, III, 227.

Se ci fu dunque un momento nel quale il Petrarca sia venuto meno alle sue antiche idealità, in parte, se non in tutto, è proprio adunque quando egli si rivolse a Carlo IV re di Boemia e dei Romani; a giudizio suo, fino allora « sordido avanzo delle spade romane », usurpatore della imperiale dignità; a detta di Cola « straniero assetato di sangue italiano » e da Cola, plaudente il Petrarca, citato a render conto de' pretesi suoi diritti al soglio romano. E i passi sopra citati ci dimostrano che il Petrarca si rivolse a quello, quando ancor vivo era nell'animo suo lo sdegno per l'usurpazione, da parte degli stranieri, di quella dignità, della quale d'altra parte il Boemo si considerava, senza eccessivo entusiasmo bensí, come il piú legittimo rappresentante.

IV.

Il Petrarca e Carlo IV
L' intervento tra Genova e Venezia

L' 11 luglio del 1346 era stato eletto a Reims re dei Romani Carlo IV, ma il Petrarca aveva allora ben altro in mente che il Cesare d' oltre alpe; « l' anima sua era in Roma, tutta assorta nel pensiero delle grandi cose che credeva ivi operarsi da Cola ».[1]

Qualche anno piú tardi, nel 1350, il Petrarca, che forse non era ignoto a Carlo,[2] gli diresse la sua prima lettera, per esortarlo a scendere in Italia ed a restaurarvi l' impero e, dopo quella, altre tredici lettere ci restano da lui dirette all'Imperatore, le piú per esortarlo a scendere in Italia o per rimproverarlo d'esserne partito troppo presto; e chi le legge può davvero credere che l'animo del Petrarca fosse invasato da una fede simile quasi a quella di Dante; se non che quanto abbiamo già visto e quello che ci apprestiamo a vedere delle sue opere, rispetto agli imperatori stranieri in genere e piú particolarmente rispetto a Carlo IV, ci permetterà di valutare meglio quell' entusiasmo. È notevolissmo intanto questo fatto: il Petrarca, che tante esortazioni diresse all'imperatore per invitarlo a scendere in Italia, a restaurarvi la sua autorità, non ha mai rivolta la parola agli italiani perché si ponessero spontanei sotto la giurisdizione di quello. Né può dirsi davvero che le occasioni gli mancassero. È

[1] *Famil.*, v. 2°, pag. 191.
[2] Ibid., 452.

noto ad esempio quale nobile cómpito si assumesse il Petrarca, intervenendo tra Venezia e Genova, contendenti per il predominio sul Mar Nero, dal 1351 al 1354, col rivolgere calde esortazioni alla pace ai Dogi di quelle città; ora quale argomento poteva desiderarsi migliore di quelle feroci contese, per mostrare agli Italiani la necessità di un arbitro supremo, che ne dirimesse le cagioni? quale miglior occasione per il Petrarca di mostrare e la sua fede nell'impero e la pratica utilità di quella istituzione, di questa nella quale i due feroci contendenti, dilaniandosi a vicenda, sembravano con le opere loro stesse chiaramente dimostrare la necessità d'una potenza superiore, insospettata, che sedesse arbitra tra di essi? Eppure si direbbe quasi che il Petrarca si vergogni d'invocar l'autorità di Cesare, mentre tenta di metter pace tra i capi degli Stati italiani. Come se, dinanzi a quella rigogliosa e giovanile grandezza delle repubbliche marinare italiane, davanti alla solida potenza dello stato di Milano, quel concetto svanisse come ombra alla luce del sole e il Poeta stesso ne riconoscesse l'intima vanità, in tutte quelle lettere esso non è ricordato altrimenti che come un'istituzione, quasi estinta, e dalla quale nulla piú gli italiani hanno a sperare mentre (cosa notevole) vi balena la speranza e il miraggio d'un altro impero da conquistarsi con le forze unite dell'Italia rinnovata dalle arti della pace.

Ad Andrea Dandolo infatti, il 18 marzo del 1351, il Petrarca scriveva dichiarando dolergli assai che le due città di Venezia e di Genova sorgessero a combattersi, giacché esse erano tali e per la virtú dei loro abitatori e per la felicità della loro posizione geografica che, se non fossero discordi, mostrerebbero come « debilitato, vacillante e per poco non dissi *disfatto al tutto* l'Impero romano, fosse pure l'Italia signora e regina ».[1] Ma le loro discordie priveranno invece gl'italiani dell'impero del mare, « imperium maris amittimus »; impero italiano questo che nulla ha a che fare con quello rappresentato dal Re di Boemia, né, se io non m'inganno, con quello insito nelle mura di Roma.

Quanto disti in questo periodo, che è pur quello della sua maggior fede nel sacro romano impero, il Petrarca da Dante, non è chi non veda. Dante parla agli italiani quale interprete dei diritti imperiali; ma con che autorità sorgerà invece

[1] *Famil.*, III, 35.

quest'altro privato cittadino agli occhi del quale l'impero è cosa pressoché estinta? Su che fonderà il suo diritto d'alzar la voce tra i contendenti e la sua speranza che quelli l'ascoltino? Ce lo dice egli stesso con parole che furono già rilevate da altri e che sono certamente d'una grande importanza, « Italicus homo ad italicam querelam venio ».[1]

Dunque non solo l'impero è qui accennato come istituzione quasi estinta, a cui è sperabile che si sostituiscano le giovani forze d'Italia, ma a quel concetto universale è sostituito il concetto particolare d'Italia, in nome della quale qui e altrove il Petrarca ha osato di parlare. Questo, si noti, mentre scriveva a Carlo IV le sue esortazioni, dove (si noti anche questo) è dichiarata argomento di facile gloria l'impresa di risuscitar quell'impero che il Petrarca riconosceva, come abbiamo visto, « prope extinctum ».

Ma c'è di piú e di meglio. Che diremo noi se udiremo il Petrarca deprecare il minacciato scendere in Italia di Carlo IV, come una sventura nazionale?

***

In una di queste lettere, che costituiscono il piú bel titolo di gloria italiana per Francesco Petrarca, vi ha un passo degno di considerazione, tale che ci fa capire, non solo quanto incerta ed apparente fosse la fede del Petrarca nell'imperatore tedesco, ma ancóra quanto egli fosse disposto a farne getto, quando quegli sembrasse accingersi a render piú gravi i mali d'Italia ed a soffiare nel fuoco delle discordie intestine.

Sono note le vicende della guerra, combattutasi allora tra Genova e Venezia; i Genovesi, vincitori da prima nella giornata del Bosforo e vinti poi, anzi annientati alla Loiera dai Veneziani e dagli Aragonesi, si assoggettarono spontaneamente al signore di Milano, Giovanni Visconti, il quale, divenuto cosí arbitro delle sorti di quella città, s'adoperò perché fosse conclusa la pace coi Veneziani. È noto che, a presentare al Senato Veneziano l'ambasciata milanese, fu scelto il Petrarca, il quale vi pronunciò il 18 novembre 1353 la sua arringa che è forse quella pubblicata nel 1874 dall'Hortis.[2] La pace non fu conclusa e Venezia cercò, alleandosi con quanti piú poté

[1] Hortis, op. cit., 333.
[2] *De rebus famil.*, XI, ep. VIII.

principi della Italia settentrionale, di opporsi alla crescente potenza del Visconti. Si conchiusero leghe con Cane della Scala, col Marchese di Ferrara, con quello di Mantova, coi Signori di Padova e di Faenza [1]. Il Petrarca, tornato a Milano, scrisse al Dandolo, sollecitandolo nuovamente con fervidissime parole alla pace. Se non che egli stesso non si dissimulava la difficoltà della riuscita, mentre della ostinazione dei Veneziani trovava spiegazione in una certa speranza d'aiuto che li sorreggeva. Qual'era questa speranza? Dopo d'aver parlato della recente vittoria della Loiera, che impediva ai Veneziani di piegarsi a trattative di pace, continua: « Accesserat *ab Aquilone quaedam novarum rerum aura pertenuis* quae licet adversus id quod intendebam flaret, perfeceritque quod timui, pace sit dictum tua, tantam tamen avertere gravitatem ac saniora dissipare consilia non debebat. *Quousque enim miseri in iugulos patriae et in publicam necem barbarica circumspicemus auxilia? Quousque qui nos strangulent pretio* conducemus? » [2]

Ora, che cosa può essere questa « novarum rerum aura pertenuis » che spirava « *ab Aquilone* » contro gl'intendimenti del Petrarca? quali questi barbarici aiuti? Non certo l'arrolamento di qualche squadra di mercenarî, non solo perché a ciò si era provveduto, stipendiando la grande Compagnia di fra Moriale che, comandata allora dal famoso Corrado di Lando, veniva non « *ab Aquilone* » ma su dall'Umbria, dando il guasto alle terre del Bolognese [3], ma anche perché l'arrolamento di qualche squadra di mercenarî tedeschi [4] non poteva essere quel fatto, che qui è accennato come una vaga speranza, da parte dei Veneziani, e come tale, d'altra parte, da distorglierli da pensieri di pace. Non solo; dei mercenarî assoldati per la guerra parla più sotto [5] con la solita violenza di linguaggio il Petrarca, mentre i « barbarica auxilia » qui accennati gli danno luogo a deplorare che l'Italia fosse « *tot iam saeculis* inter vastantium feras manus » [1] e i mercenarî, com'è noto e come sapeva benissimo il Petrarca, non si cominciarono ad usare largamente in Italia se non dopo la calata di Enrico VII. Si tratta dunque evidentemente d'un intervento straniero che i Veneziani sollecitavano. Il Mézières [2] ritenne quelle parole riferite agli Aragonesi e ai Greci, ma né all'uno né all'altro di questi popoli, già da tempo del resto alleati co'Veneziani, può confarsi l'espressione « ab aquilone », non solo, ma quante volte gli capitò di accennare o agli uni o agli altri di costoro lo fece con apertissime parole e con fiere invettive. Che resta adunque? Nessuna lega con principi settentrionali ebbe luogo da parte dei Veneziani in questo tempo, salvo che col Re di Boemia, e il Fracassetti, a questo punto dell'epistolario petrarchesco, non riferendosi però alle parole da me citate, ma esponendo sommariamente i fatti storici ai quali si riferisce il Petrarca, scrive che « il Senato veneto.... messo in grandi speranze della vicina venuta dell'Imperatore d'Alemagna, rigettò fermamente ogni proposta di pace e di conciliazione ». Sappiamo poi, per concordi testimonianze, che l'Imperatore o, per essere più esatti, il Re dei Romani, si apprestava a scendere in Italia *a spese* dei collegati. Il Petrarca, che altra volta aveva inveito contro gli Aragonesi [3], i quali avevano cedute alcune loro galee al soldo dei Veneziani, non sa frenar qui il suo sdegno contro il Re di Boemia, che, dimentico del suo alto posto di arbitro e di pacere, scendeva in aiuto e agli stipendî di una delle parti belligeranti contro (per quel che si poteva argomentare) i Visconti, presso i quali viveva allora il nostro poeta. I « barbarica auxilia », nei quali i Veneziani speravano, sono adunque le armi di Carlo IV, « quelli che ci strangolano » il Re di Boemia e i suoi soldati. Che così si debba intendere, oltre all'impossibilità d'interpretare, come abbiamo visto, altrimenti, me ne fa fede lo stesso tono misterioso e circospetto della frase, che contrasta con le aperte invettive usate altra volta da lui contro gli Aragonesi ed i Greci, alleati e stipendiarî dei Veneziani. Era il riserbo imposto dal grado del personaggio al quale egli alludeva, era forse la

[1] ROMANIN, *Storia documentata di Venezia*, Venezia, 1855; FRACASSETTI, in *Famil.*, v. IV, p. 148; MURATORI, *Annali d'Italia*, anno 1354; MATTEO VILLANI, libro III, c. 94.

[2] *De rebus famil.*, XVIII, 16.

[3] FRACASSETTI, l. c.; VILLANI, IV, 19; MURATORI, l. c.

[4] Così sappiamo dai *Libri commemoriali della Repubblica di Venezia* (Venezia 1878, T. II, pag. 227), che si arrolarono in quell'epoca 400 armigeri a cavallo della Carinzia, Stiria, Austria, Friuli.

[5] *De reb. famil.*, l. XVIII, ep. XVI, ?

[1] Ibid., pag. 507.

[2] MÉZIÈRES, op. cit., pag. 273,

[3] Come vilissimi mercenarî egli considerò e Greci ed Aragonesi che combattevano al soldo di Venezia, sebbene in virtù di speciali accordi contratti tra gli Stati dai quali essi dipendevano e la Repubblica. Vedi *Fam.*, l. XIV, 5, 6; V. *Commemoriali*. - 18 ?

speranza che il fatto non avesse a verificarsi, che lo inducevano a parlare con tanta circospezione; comunque sia, il passo non è perciò meno significante. Non a torto scrisse G. Ferrari che l'impero gli doveva parere a volte una « tirannia ghibellina e germanica », [1] mentre, dettando quelle parole noi pensiamo che il Petrarca avesse rivolta la mente a quel Cola, che aveva chiamato i Cesari tedeschi « extranei, qui italicum sanguinem sitiunt ». [2]

Quando poi seppe che quel Signore veniva in Italia, ma con aspetto di pacifico arbitro, accompagnato da trecento cavalieri [3] e aderendo anche all'invito dei Visconti, allora, mutato tono, lo salutava con entusiasmo nella lettera del novembre 1354 con queste significanti parole: « Iam mihi *non Boheuiae sed mundi rex, iam Romanus imperator, iam verus es Caesar* »[4].

Qual fede era mai codesta che non impediva al Poeta d'insorgere contro chi ne era l'oggetto e come potremo noi credere alla sincerità degli entusiasmi coi quali d'allora in poi il Petrarca, poiché nessun altro Cola sorse in Italia, e gl'italiani erano piú che mai discordi, sollecitò in Italia la venuta di Carlo IV? [5]

È notevole com'egli si sforzasse, fin dalla prima lettera che diresse a quello di crederlo italiano, [6] perché aveva trascorsa parte della sua giovinezza in Italia, vincendo cosí quella ripugnanza in lui cosí viva per tutto ciò che era straniero, e rendendo anche a' suoi occhi meno apparente il fatto, che rivolgendosi ad implorare la salvezza d'Italia, al Re di Boemia, egli veniva meno in parte alle sue antiche opinioni politiche.

[1] G. FERRARI, *Corso*, ecc., cit., pag. 131.
[2] GABRIELLI, op. cit., pag. 70.
[3] VILLANI, IV, 27; MURATORI, l. c.
[4] *De reb. famil.*, XIX, 1ª.
[5] Lo ZUMBINI scrive a pag. 227, parlando di Carlo IV e alludendo alla sete di danaro, della quale quel principe diede cosí chiare prove, quando scese in Italia col padre e poi quando ci tornò come imperatore: « Eppure tutto questo non tolse al Petrarca di credere fin che visse che Carlo IV potesse essere il nostro Veltro; la qualità d'imperatore era per lui bastata a purgar lo straniero rapace e ad innalzar l'uomo dappoco ». Spero d'aver dimostrato che quella qualità non bastava per il Petrarca, appena chi ne era investito sembrasse dimentico dei doveri del suo alto ufficio.
[6] Scrive infatti: « Quotiens in Germaniam inspexeris, Italiam cogita; illic natus, hic nutritus, illic regnum, hic et regnum habes et imperium... » (*De reb. famil.*, X, 1ª.

***

Sul finire adunque del 1354 Carlo venne in Italia e, giunto a Mantova, chiamò a sé il Petrarca e questi, che già aveva espresso de' gravi dubbî [1] intorno all'attitudine di quel Sovrano a magnanime imprese e solennemente sentenziato che « chi l'Italia si lascia addietro ben potrà Re tedesco intitolarsi, ma romano Imperatore non mai », e che s'era quasi consolato, come la Roma della esortatoria a Clemente VI della obiivione di Cesare, pensando che « l'Italia intanto sarà pur sempre la stessa, recinta da due mari e dalle Alpi »[2]; il Petrarca, dico, tocco da quall'invito lusinghiero, aperto, con la mobilità che gli è caratteristica, novamente il cuore alla speranza, non senza essersi prima provvisto di alcune monete romane, recanti l'effige di Cesare e con le quali sperava, l'ingenuo, di commovere il cuore del Boemo, accorse al desiderato convegno. Sapeva il Petrarca che quell' « Imperatore dei preti »[3], che doveva, poi entrare in Roma in abito di pellegrino, dopo esservisi recato con la fretta d'un mercante che vada alla fiera [4], aveva col Papa, parecchi anni prima, pattuito di non trattenersi in Roma oltre il giorno della coronazione? [5] È probabile che no. Piú tardi, quando di quel patto ebbe certamente notizia, il Petrarca esclamava: « O infamem diem, o pudendum foedus ».

Andò ed ebbe dall'Imperatore benigna ed affabile accoglienza e, se dobbiamo prestar fede ad una lunga lettera, nella quale il Poeta ebbe a render conto di quel colloquio, non già il Petrarca sembra essere stato davanti a Cesare, bensí Cesare davanti al Petrarca; certo è che il Petrarca fu sempre trattato da Carlo IV con riguardosa benignità. Ma è forse possibile che Carlo, il quale, a quanto dice il Petrarca stesso, cosí bene conosceva la vita del nostro poeta, nulla sapesse delle invettive da lui scagliate contro gli stranieri invasori dell'impero; è possibile che ignorasse tutte quelle frasi, nelle quali egli aveva accennato alla rovina del-

[1] L'aprile del 1352 scriveva il Petrarca all'Abate di di S. Remigio che egli dubitava che Carlo IV fosse dotato di « quella eroica virtú che Marone chiama ardente ».
[2] Ibid. 9.
[3] MURATORI, anno 1346.
[4] GREGOROVIUS, III, pag. 450; VILLANI, IV, c. 39.
[5] FRACASSETTI, *Famil.*, v. IV, 253.
[6] *De vita solitaria*, l. II, sect. IV, c. 2°.

l'impero, e che non gli fosse noto alla peggio il plauso concesso a quel Cola, che aveva citato lui, Carlo, a Roma a render conto de' suoi presunti diritti all' impero? Che tanto ignorasse il Boemo non è a credersi, eppure niun rinfacciamento è a ritenersi che il Petrarca ne avesse, come niuno n'ebbe piú tardi, quando, con franca parola, rimproverò a quello il vergognoso abbandono nel quale lasciava l'Italia. E non c'è da meravigliarsene.

« Col Petrarca, cosí scrive il Novati, l'opinione pubblica, una forza nuova, fino allora quasi inconscia di sé, della propria potenza, di cui l'azione diverrà nel futuro incalcolabile, si manifèsta per la prima volta nel mondo »[1]. A questa nuova forza, che il Petrarca rappresentava in sé, si chinò prudente se non rivgrente l' Imperatore. Il colloquio fu assai cordiale; il Poeta aspettava però Cesare alla pròva[2] « a diffinire qual Cesare ei sia.... le azioni e i fatti ci daran sicuro argomento.... »; tuttavia la sua vanità era soddisfatta. « Certo, egli scrive, che in questa congiuntura a nessun italiano venne ottenuto quello che a me da Cesare invitato, pregato, scherzare, disputare con Cesare ». Ahimè, dove sono andati i superbi disdegni per « i vergognosi avanzi delle spade romane! » E questa molla della vanità seppe troppo bene far agire nell'animo del nostro poeta il bonario ed accorto Boemo. Come finisse quella spedizione è noto. L'Imperatore, coronatosi a Roma, se ne tornò di gran fretta in Germania e il Petrarca lo salutò con una fiera lettera, nella quale gli faceva dire per bocca del padre e dell'avo: « Sarai *a parole* Imperatore dei Romani, ma *in verità* Re solamente di Boemia »[3]. Bella e degna lettera la quale sola, nell'amarezza della delusione, mi sembra attestare che in realtà da quel freddo calcolatore il Petrarca avesse sperato quello che neppure il magnanimo e cavalleresco Enrico VII aveva potuto compiere. Ma troppo dissimili da essa le altre che seguono, le quali, ben lungi dall'attestare, come vorrebbe lo Zumbini[4], la fede incrollabile del Petrarca nell'impero e nell'imperatore, attestano solo che al laccio della vanità il Poeta s'era lasciato prendere e che, passato quel primo momento di sdegno, non seppe mettersi per l'unica strada che gli restava; attendere cioè altri fatti che cancellassero quella vergogna in dignitoso silenzio, ma non perseguire, com'egli fece, l' indegnò Cesare con lodi e titoli che suonano come altrettante adulazioni. Giacché, se rettamente egli aveva sentenziato che l' imperatore che delle cose italiane nòn si curava non era imperatore romano, ma re tedesco e se aveva salutato il Boemo fuggiasco dall'Italia col titolo di re di Boemia; quali altri fatti erano sopravvenuti per fargli mutar giudizio e indurlo a nuove speranze? Non era anzi il contegno di Carlo tale da togliergli anche le ultime che per caso vi fossero rimaste? Come può giudicarsi adunque fuor che una voluta illusione, una calcolata adulazione il credere che quell'« imperatore dei preti » fosse, com'egli lo chiama, quasi comicamente, « supremo moderatore delle temporali bisogne » ? E che altro fuor che una pietosa menzogna il titolo d'imperatore romano del quale il Poeta stesso l'aveva, coerentemente alle proprie opinioni, che ora veniva miseramente rinnegando, ritenuto indegno? Finché il Petrarca sperò, quando poteva aver qualche ragione di sperare e condannò, quando era giustificata dai fatti la condanna, io credo che sia giusto dar peso alle sue parole; ma quando, acconciandosi ai fatti, inganna con gli altri sé stesso e chiama imperatore romano Carlo IV egli esce in una vuota formula, che attesta l'assenza di ogni politica idealità e lo vediamo piegarsi all'adorazione d'un « nome vano senza soggetto » che egli aveva mostrato di riconoscere come tale. Davvero che egli poteva ripetere di sé stesso, quel che già aveva scritto in una famosa canzone

> Quel che fo' veggio e non m'inganna il vero
> mal conosciuto! . . . .

Lungi dall'essere un'attestazione di fede nel decrepito (la parola è di Carlo IV)[1] istituto dell' impero, quale era impersonato nel Re di Boemia, e il Petrarca ce ne porgerà un'altra prova, quelle lettere ci mostrano un'altra volta l'ingenita debolezza del nostro poeta, di quel Petrarca che una parola del Visconti[2] bastò a trattenere alla Corte di Milano, prima da lui con gravi parole biasimata, di che ebbero tanta ragione di meravigliarsi i suoi amici e sopra tutti il Boc-

[1] Novati, in *La Lettura*, anno IV, n. 8.
[2] *Famil.*, XIX, lett. 3ª, pag. 161.
[3] Ibid., XIX, 12ª, pag. 202.
[4] Zumbini, op. cit., pag. 84.

[1] *Famil.*, v. IV, pag. 86.
[2] Non intendo con ciò di unirmi al coro di quanti hanno biasimato il Petrarca per il suo soggiornare presso i Visconti; non so ravvisare colpa alcuna nel Poeta per questo fatto, del quale assai bene lo scagionò, con assennatissime parole, il Novati (in *Rivista d'Italia*, anno VII, fasc. VII, pag. 145-6.).

caccio. Carlo ben lo seppe, ed ora con lettere amorevoli, ora donandogli una tazza d'oro, ora nominandolo conte palatino, ora facendogli annunciare dalla imperatrice Anna la nascita d'una sua bambina, lo tenne legato al proprio carro, che non era invero quello d'un trionfatore, e il Petrarca, sodisfatto nella propria vanità, solo reputava dover suo di rinnovare tratto tratto quelle sue inutili esortazioni all'Imperatore, perché scendesse in Italia, mentre però mostrava di ritenerlo, anche cosí negligente e non curante, e di titolo e di fatto imperatore dei romani. L'ultima di queste lettere è di poco posteriore al 1363 [1].

***

Nel 1368 Urbano V, da poco reduce a Roma, vi entrava da Viterbo dove s'era scontrato con Carlo IV che lo accompagnò « a piedi, reggendo le briglie del suo palafreno, umilmente fino a S. Pietro » [2]. Cosí, mentre la sella era occupata da Pietro, Cesare « poneva mano a la bridella »! Il Petrarca parve allora ignorare che esistesse un imperatore romano. In verità era quanto di meglio potesse fare! [3] Quali fossero le sue ultime speranze e quale l'oggetto immutato della sua vera fede politica ci è detto nella *Invectiva* nella quale, pur facendo la debita parte all'orgoglio nazionale che l'ha dettata, troviamo riaffermati i suoi antichi affetti.

Parlando di Roma scrive: « Semper altissimus mundi vertex Roma erit. Quae o si filiis suis, illis dico maioribus Deus omnipotens pacem daret, fraternamque concordiam, quam cito, quam facile rebellantem barbariem jugo illi veteri, Italicis ut olim viribus adiuta, compesceret. Id si antea fuisset incognitum, nuper apparuit, dum vir unus, obscurissimae originis et nullarum opum.... Reipublicae imbecilles humeros subjicere ausus est et tutelam labentis imperî profiteri, quam subito erecta omnis Italia » [1].... Anche qui Roma pacificata, sorretta dalle forze d'Italia, è ritenuta adatta a riconquistar l'impero, ma il Poeta non rivolge neppur il pensiero di là dalle Alpi e del Cesare tedesco non è fatta parola. E perché non manchi un ultimo accenno a quel suo antico ideale di repubblicana libertà, ecco lodato il primo Bruto, la cui azione è reputata tale che nessun' altra le si possa preporre. Qui, dove poteva liberamente esporre il proprio pensiero, il Petrarca ritorna ai proprî antichi ideali, la breve illusione in lui suscitata, prima da una speranza forse sincera nel Cesare tedesco [2] e mantenuta poi, almeno nelle parole, dalla vanità dell'uomo orgoglioso di poter trattare direttamente con quello [3] è dileguata, la

[1] *Famil.*, V, 120.

[2] Gregorovius, III, 494, op. cit.

[3] Non credo davvero a quanto congettura lo Zumbini (op. cit., pag. 196) circa la esultanza del Petrarca alla notizia dell'ingresso in Roma di Urbano V e di Carlo IV nella forma descritta. Egli si fonda sopra una lettera di Coluccio Salutati che, descrivendo quell'ingresso, manifestava al Boccaccio la gioia che egli, il Salutati, ne aveva provata; fondamento, come ognun vede, assai poco solido. Meglio mi pare che si possa congetturare quel che il Petrarca provasse, allo spettacolo di quella umiliazione, da quanto egli stesso dice d'aver provato in un'occasione non diversa. In una sua lettera (*Famil.*, v. 4, pag. 250) scrivendo a Neri Morando di non so quale servile ossequio tributato da Carlo IV al Legato pontificio, cosí si esprime: « Or che direbbe quel grande fondatore della monarchia (Cesare) vedendo questo suo successore *innanzi ad un umile sacerdote umiliarsi* e rammentando che un dí l'orgoglioso Re delle Gallie, venuto negli accampamenti supplice ai piè di Cesare, come Floro racconta, i regali adornamenti e le armi deposte: 'prendi, gli disse, son tue perché d'uom forte, tu fortissimo uscito sei vincitore?' Ben mille e mille de' cosifatti riscontri mi verrebbero sotto la penna, ché ricca di per sé stessa è la messe e fa eloquenti *lo sdegno:* pure *faccio forza per tenermi a freno*, né questo pure che dissi avrei detto se proprio la *collera* non me l'avesse cavato di bocca ». Questo scriveva nel 1356; e *sdegno* e *collera* non minori è probabile che egli provasse nel 1368 all'annuncio di quest'altra umiliazione di Cesare!

[1] *Opera omnia*, ed. cit., pag. 1069.

[2] Tale si era mostrato veramente Carlo IV, e il Petrarca rinunciò alla fine alla propria voluta illusione; non voglio però tralasciare di citar qui un passo, che ci attesta sempre piú quale esagerata importanza desse il Petrarca a quella qualità d'italiano, che egli pur voleva ravvisare in Carlo IV e che servirà a conferma di quanto abbiamo in più luoghi affermato, circa la sua pretesa devozione all'impero tedesco. Nella prima lettera che egli diresse a Carlo IV sta scritto: « Per meraviglioso favore del cielo, ora *per la prima volta dopo il corso di tanti secoli, in te, secondo il patrio costume il nostro Augusto noi ritroviamo*; *ché quantunque siccome loro ti riguardino gli Alemanni, noi ti teniamo italiano* ». Non si potrebbe essere piú espliciti. Il Poeta che nell'*Africa* non ha neppur nominati, condannandoli nel giro di due o tre metafore oltraggiose, perché stranieri, quelli che furono pure tra i più grandi imperatori romani, quali Traiano, Adriano, Diocleziano; qui disconosce tutti quanti gl'imperatori tedeschi predecessori di Carlo IV non esclusi Federico II e Enrico VII; solo il Re di Boemia è, dopo tanti secoli, il *nostro Augusto*, e questo perché il Petrarca ha fatto a sé stesso la pietosa illusione di crederlo italiano.

[3] Di tale vanità soddisfatta è insigne documento la lett. 1ª del libro VII delle *Senili*, dove con ostentata umiltà il Petrarca ricorda ad Urbano V d'aver lui

parentesi è chiusa; o Roma risorgerà per la concordia e forza propria e l'aiuto delle forze italiane, o l'impero è destinato a dissolversi come un sogno.

***

Credo di non poter concludere meglio, rispetto alla fede imperialista del Petrarca, che raccogliendo quanto intorno ad essa siamo venuti notando nel corso di queste ricerche e raffrontandolo con quel che sappiamo della dottrina imperialista di Dante. Le differenze appariranno assai grandi e notevoli tra i due poeti.

Dante innesta la sua dottrina politica sur un concetto morale e fa dell'impero, istituto universale, naturale e conveniente oggetto, la pace del mondo intero; il Petrarca la ricava dalla storia e fa oggetto dell'impero la grandezza particolare d'Italia [1], donde una sproporzione notevole tra il mezzo e il fine e la conseguente possibilità da parte sua di sostituire a questo mezzo un altro [2] quale una monarchia con a capo re Roberto, od una federazione delle città italiane che faccia capo a Roma, o la riconquista dell'impero stesso per opera delle armi riunite delle varie città d'Italia.

Dante crede alla perennità [3] dell'impero, la cui legittimità e necessità egli prova con opere miracolose e passi della Scrittura; il Petrarca lo considera come una qualsiasi umana istituzione, ne afferma espressamente la caducità e non dissimula persino la possibilità di assistere alla sua rovina [4].

Dante ritenne la forma monarchica come quella nella quale ebbe ad affermarsi la massima potenza e perfezione dell'impero di Roma; il Petrarca invece ritiene assai piú gloriosa l'età repubblicana e considerò l'instaurarsi della monarchia per opera di Cesare, come il primo passo verso la ruina della potenza romana.

Dante vuole che l'imperatore risieda a Roma ma non mette mai in dubbio la legittimità dei Cesari tedeschi; il Petrarca ritiene nefasta e vergognosa la salita al trono imperiale di Roma degl' stranieri [1], qualifica come un'usurpazione l'esercizio della loro autorità e plaude a Cola, quando ridà a Roma il diritto della elezione imperiale e professa la dottrina che l'imperatore, che non risiede a Roma, non può dirsi imperatore romano.

Dante, per legittima conseguenza di quanto s'è detto, non spera che nell'impero e invoca la discesa degli imperatori tedeschi quali restauratori della grandezza romana e della pace mondiale; il Petrarca invoca la discesa in Italia di Carlo IV, perché lo reputa italiano, ma crede anche adatte a riconquistar l'impero e a formar la grandezza d'Italia le armi concordi degli italiani.

Dante non conosce l'odio contro lo straniero, dagli italiani non vuole che pace e soggezione all'imperatore; il Petrarca conosce quell'odio [2] e se ne fa banditore, *non raccomanda mai,* per qualunque ragione ciò avvenga, agli italiani la soggezione all'impero; dagli italiani non sembra richieder altro che unità d'intenti, coscienza dei loro comuni interessi e della loro passata grandezza e aborrimento da tutto ciò che italiano non sia. L'imperialismo del Petrarca risente dei nuovi tempi, nei quali visse il nostro poeta. Le grandi nazioni si vanno rassodando e se le altre, piú fortunate, ebbero in sorte di conseguire presto

---

« omiciattolo » osato scrivere « allo stesso imperator dei Romani ».

[1] ZUMBINI, op. cit., pag. 248: « È meno universale dell'altro (di Dante); ha innanzi l'Italia e non tutto il genere umano ». ORLANDO, in *Nuova Antologia*, 1° agosto 1904: «.. nel Petrarca... l'Italia è già un'espressione geografica non solo; ma, ed importa assai di più, ha un contenuto d'unità spirituale e letteraria ».

[2] FILIPPINI (op. cit., v. XI, pag. 4) scrive su questo proposito: « I mezzi si possono abbandonare e cambiare quando non corrispondano allo scopo o ve ne siano altri più opportuni ».

[3] « L'impero non solo è forma eterna e necessaria di reggimento civile, non solo l'autorità imperiale è divina, ma in quanto al governo politico essa è indipendente da ogni altra e non è secondaria che a Dio ». CIPOLLA, *Storia delle Signorie,* Vallardi, Milano, pag. 5.

[4] Commentando l'annuncio della sconfitta dei Genovesi alla Loiera (*Fam.*, 17°, ep. 3°), tratto a parlare della caducità delle cose umane, scrive: « Quidam Romani finem imperi vaticinati sunt; cuius nondum finem sed peiorem fine statum cernimus. Illi igitur periturum praeviderunt, quod nos periisse conspicimus ».

[1] Quanto ai tedeschi egli dice espressamente che qualunque altro barbaro gli sembrerebbe piú adatto di quelli. « Questo solo io dirò: essere al destino dei Cesari l'occidente, il mezzodí, qualunque parte infine del mondo meno avversa che non la parte settentrionale *ove tutto è di ghiaccio, e non puo covarsi favilla di generoso ardore e di fiamma vitale all'Impero* ». (*Fam.*, IV, pag. 250). Tornano a mente le parole della canzone « Che 'l furor di lassú, *gente ritrosa* Vincerne d'intelletto Peccato è nostro *e non natural cosa* ». E prosegue nella sua lettera, augurandosi almeno un imperatore spagnolo, africano, arabo o siriaco!

[2] Ho già citati alcuni passi contro i Greci, da lui odiatissimi, e gli Aragonesi; ora ecco quanto dice di Pietro III d'Aragona nel *De Vita solitaria* (II, sect. IV, cap, 2°): « hic vero qui litora nostri maris incolit, nil praeter aurum Venetorum, ac sanguinem Ianuensium sitit et cogitat, avaritiae imperio illorum satelles, horum hostis. Ab illis auro vinctus, ab his ferro victus »,

una reale unità politica e una loro propria esistenza, l'Italia si determinò lentamente nelle opere de' suoi pensatori e poeti e tra le idealità imperiali del Petrarca s' insinua il concetto particolare della patria italiana[1] che di quello era l'oggetto principale e del quale, a modo di conclusione, tratterò brevemente.

V.

Il concetto della patria italiana

Ebbe veramente il Petrarca il concetto d'una nazionalità comune degl' italiani? E, se l'ebbe, di dove gli provenne?

La maggior parte di coloro che s'ebbero ad occupare fin qui delle opinioni e delle idealità politiche del Petrarca consentono nel concedergli questa lode[2]: che per primo egli abbia vagheggiata in sé stessa, determinata dalla sua posizione geografica come dalle sue glorie, dalle sue sventure, dalla sua civiltà, di tra le terre barbariche, una volta provincie dell' impero, « gloria del mondo »; l'Italia. E quanto all'origine di questo sentimento[3], i più la ravvisano in quell' entusiasmo per l'antichità che era tanta parte della cultura e degli affetti del Petrarca, nella bellezza stessa della penisola che a lui, così sensibile agli incanti naturali, doveva parere sopra ogni altra ammirabile, e nelle condizioni della sua vita che di lui, nato in esilio e vissuto poi ora in questa, ora in quella delle terre italiane, fecero più presto un cittadino d' Italia che d'una qualsiasi delle sue città.

Non inutile mi pare pertanto ricercare gli elementi morali che costituiscono, per così dire, nelle sue opere il concetto della comune nazionalità italiana e vedere se alle cause addotte, per spiegare l' origine di questo concetto, qualche altra se ne possa aggiungere.

***

L' amore costante, invitto per l' Italia del Petrarca non fu posto in dubbio da alcuno; esso signoreggia tutta la vita del nostro poeta e assume spesso gl' impeti d'una nobilissima passione. Non voglio tuttavia tacere di due passi delle sue opere, che ce lo mostrano, nella sua prima giovinezza, preferire all' Italia Valchiusa e la Provenza. È il Petrarca stesso che di tale preferenza in una sua lettera si confessa. « Il mio Lauro.... bastò a farmi non solo la Sorga, ma la Duranza più cara del Ticino; ond'è che, cadutomi il velo, apertamente ora discerno cosa da cosa, e veggo quanto a Valchiusa e al Venosino siano da preferire le aperte valli, gli ameni colli e le superbe città di cui si abbella l' Italia »[1]. E nel 1344 chiamò sua patria Avignone dalla quale mandava ad un suo amico l' epitaffio del re Roberto[2]. Questi due passi, così scarsi d' importanza come sono, ho pur voluto citare, perché sono gli unici che si possano contrapporre alle lodi infinite, calde d'affetto e d'entusiasmo, che il Petrarca diresse ad ogni parte d' Italia. Giustamente egli poteva scrivere di sé:[3] « Fin dagli anni miei giovanili tanto amai l'Italia quanto nessuno l' amò de' miei coetanei ». E notiamo súbito, come cosa di capitale importanza, che, quando parla dell'Italia, egli intende tutta la penisola, che egli viene descrivendo e quasi direi vezzeggiando con amorose imagini, come se fosse una cosa viva, specialmente nelle sue epistole poetiche. È Italia per lui tutta la terra che si stende dall'Alpi ai lidi estremi delle Calabrie, ma non mi pare che egli vi intendesse incluse le isole,[4] coincidenza assai notevole anche questa tra il Petrarca e Cola, giacché il Tribuno, promettendo, per mezzo dell'arcivescovo di Praga, a Carlo IV il dominio sulla penisola ne esclude, per qualunque ragione l'abbia fatto, le isole[5].

---

[1] RENDU E., *Pétrarque homme politique*, Paris, Denter, 1859, pag. 73: « Pétrarque pose hardiment la doctrine d'une politique *nationale*, cette doctrine que les publicistes de l'Italie appellaient la doctrine de l' indépendance ».

[2] BARTOLI A., *Rivista europea*, cit., pag. 300: « Come nelle pagine del *Canzoniere* Laura diventa donna, così l'Italia diventa nazione ». DELLA GIOVANNA I., *Per l'incoronazione del P. in Camp.*, in *Rivista d' Italia*, anno VII, fasc. VII, pag. 128: « Per il primo ebbe la visione chiara d' un' Italia unita con a capo Roma, di un' Italia fatta d'Italiani, anche senza intervento di imperatori stranieri.... ».

[3] GREGOROVIUS, III, 373, la dice nata per la rovina delle due potestà. Bene il MÉZIÈRES, op. cit., pag. 269: *N'est elle pas le contre-coup des invasions étrangères? Elle est née du sang et des malheurs d'Italie.* Vedi anche FINZI, *Petrarca*, Barbèra: *L'italianità del Petrarca*, pag. 195 e sgg.

[1] *Famil.*, v. II, pag. 289.

[2] *Poem. min.*, v. I pag. 286.

[3] *Famil.*, IV, p. 212.

[4] *De reb. fam.*, v. I°, ep. I°, pag. 40; ibid., l. 19, ep. 15; *Poemata min.* cit., v. II pagg. 17, 46, 68 e sopratutto la magnifica descrizione che ne fa in *Poemata*, v. 2°, pag. 273, nella Ep. a Luchino Visconti.

[5] PAPENCORDT, op. cit., docum. XVII.

Da Roma il pensiero del Petrarca si estende a tutta l'Italia e dall'Italia alle terre dei barbari novamente assoggettati, non già all'impero, che fa capo al Cesare tedesco, barbaro esso pure, ma ad un novello impero, fondato dalle concordi armi degli Italiani. Se non che, cosí considerato, il concetto dell'impero diviene quasi accessorio, accompagnandosi a quello d'un'Italia pacifica e concorde, dentro i proprî confini, libera dagli stranieri e pronta anzi ad opporsi ad essi sulle Alpi e sul mare. Cosí la sognò nella sua epistola per la discesa di Giovanni di Boemia, cosí la vagheggiò nelle sue lettere dirette a pacificare Veneziani e Genovesi.

E, quel che a me par degno di nota, questo pensiero, questa speranza, per quanto certo in parte derivata e rafforzata dal ricordo della passata grandezza, trae sopra tutto la sua ragion di essere dalla considerazione dell'Italia a lui contemporanea che, pur cosí avvolta in continue guerre e discordie, gli pareva, com'era veramente, ammirabile per le sue città ch'erano dei regni [1], per le forze esuberanti che, con giovanile spensieratezza, essa prodigava nelle interminabili fraterne contese, nello splendore delle sue arti e della sua cultura e nella gentilezza de' suoi abitanti; ancóra cosí coperta di piaghe mortali e a tristi termini ridotta, « la migliore delle terre, la gloria del mondo ».

A tale ammirazione l'anima di Dante fu chiusa; egli in quella potenza delle singole città italiane ravvisava altrettanti insormontabili ostacoli al ricostituirsi dell'impero, dal quale solo era da sperarsi la grandezza d'Italia e la pace del mondo. Il Petrarca invece l'ama e l'ammira ed odia per converso e disprezza gli stranieri e tra la canzone *Italia mia* e le mirabili terzine del Canto VI del *Purgatorio*, se pur vi ha, come vuole lo Zumbini, « *mirabile somiglianza di sentimento* » [2], corrono anche alcune non piccole divergenze. Dante non vede dei mali d'Italia altra cagione, che la ribellione dei signori e della gente « che dovrebbe esser devota » all'imperatore, altro rimedio che la pace e la ricostituzione dell'impero; il Petrarca deplora quelle discordie, incora i principi alla pace, ma dell'impero non fa parola non solo, ma contro gli stranieri vorrebbe rivolte le armi degli italiani, cosicché, cosa notabile, dal concetto della pace universale si viene qui alla necessità della

[1] *Poemata minora*. v. II, ep. *ad Aeneam Senensem*.

[2] Zumbini, op. cit., pag. 204.

guerra, doloroso ma inevitabile effetto del determinarsi di una nazionalità. « Amatevi, scriveva egli ai Genovesi dopo la vittoria del Bosforo, amate la giustizia, amate la pace e se vi accenda desio di bellica lode, accingetevi pure animosi alla guerra, che di nemici non soffrirete difetto, ma *dalla guerra civile state lontani* » [1]. E piú chiaramente ed altamente parlò, quando seppe che i Genovesi si armavano contro il re d'Aragona, con sentenze che sembrano preludere a quelle del Machiavelli: « Fumi delle sue stragi anche il mar d'occidente, ardano d'incendio pure quelle rive e scesi a terra, demolite, struggete le luride case di quei ladroni..... »; e piú avanti: « Uso a dar consiglio di pace oggi io non temo di dirvi recisamente essere la guerra, se come questa legittima e giusta, ai casi vostri opportuna e poco meno che necessaria. » [2]

E nella canzone adunque e in queste lettere, come piú tardi nella *Invectiva* e sparsamente, si può dire, in tutta l'opera letteraria del Petrarca, l'Italia è messa in continua antitesi coi barbari, sia per il mansueto gregge de' suoi abitanti, ridotti cioè a viver civilmente sotto l'impero della legge, in contrasto con le fiere selvagge chiamate d'oltr'alpe; sia per la sua configurazione geografica che al Poeta appare « non senza destino » chiusa dentro l'Alpi e il gemino mare; sia per il maggior valore degli italiani, quando si volessero opporre al disordinato furore dei Tedeschi. Quando mai Dante consigliò la guerra contro gli stranieri? quando mai egli osò incorare a guerra l'una contro l'altra le province dell'impero, ponendo cosí mano a lacerare la veste inconsuntile di Cristo, nella quale gli pareva di veder raffigurato l'impero stesso? L'aborrimento di quanto era straniero, che abbiamo visto già vivo nell'animo del Petrarca, quando, ancor giovanetto, odiava i consiglieri della Corte d'Avignone, perché li sapeva avversi a Roma ed all'Italia, è da ritenersi certo come una delle cause prime di quel suo geloso e vivo sentimento d'italianità. [3] La barbarie gli era odiosa al punto che egli dice che, quando il papato e l'impero fossero venuti meno, egli avrebbe tratto conforto a tanta ruina, dal fatto che l'uno e l'altro fossero finiti nelle

[1] *Famil.*, IV, 323.

[2] *Famil.*, IV, 6ª. Chi non ricorda le famose parole del Machiavelli nell'ultimo capitolo del Principe: « Qui è giustizia grande *perché quella guerra, è giusta che l'è necessaria*, e quelle armi sono pietose dove non si spera in altro che in elle »?

[3] V. a pag. 28, nota 3ª, le parole citate del Mézières.

mani degli stranieri. Della barbarie egli ravvisava quasi un doppio aspetto, increscioso e l'uno e l'altro, la « mollis et enervata barbaries » dei francesi e quella « horrida et immitis » dei Tedeschi. [1] I mercenarî da un lato e la corruzione della Corte d'Avignone dall'altro sono da ritenersi due cause non lievi di questa ripugnanza.

Abbiamo visto come gli pesasse il ricordo dei barbari, che da Roma avevano dominato il mondo come imperatori romani e come, invitando in Italia Carlo IV, faccia a sé stesso la pietosa illusione di crederlo italiano; ma c'è di piú. Vedasi con che ira egli si scaglia contro chi, per essere francese, aveva chiamato col nome d'esilio il soggiorno in Italia del Cardinale di Boulogne: « troppo, egli scrive, ti si ficcò nella mente l'arco gibboso di quel meschino ponte della tua Parigi », [2] e quando, piú tardi, un francese move alcune accuse ai Romani, ecco il Petrarca già vecchio prender la penna e dettare la sua mirabile *Invectiva in Gallum,* eloquente documento di questa insofferenza. Ad odiar gli stranieri deve aver contribuito potentemente il vederli in Italia vendere il loro sangue « a prezzo » militando sotto le bandiere di questo o di quel Signore; sotto questo aspetto gli son tutti odiosi ad un modo, « Cimbri, Hunni, Pannoni, Galli, Teutoni, Hispani ». [3] Gli Aragonesi che han servito i Veneziani sono dei « turpi ladroni » e il loro Re « insolente d'ogni patto, d'ogni fede violatore sacrilego ». [4] I Greci poi, come si rileva da altri passi delle sue lettere a lui poco cari, gli sono insopportabili quando li sa alleati dei Veneziani contro i Genovesi e della loro sconfitta nella giornata del Bosforo si rallegra senza fine. « De' Greci poi menzogneri, infingardi e di qualunque nobile impresa al tutto incapaci, non che dolermi, io grandemente mi compiaccio ».[5]

Ecco quindi contrapporsi a queste « belve » il « mansueto gregge » italico, di quell' Italia che egli amava anche perché era la *sua* patria (e qui ravvisiamo un'altra ragione di questo notevole sentimento), quella terra, dalla quale egli aveva derivata la gentile alterezza della sua indole e la dolcezza del suo canto; cosí gloriosa per quel passato del quale egli si sentiva erede e continuatore; avviata, pur tra le feroci contese de' suoi Principi, verso un fulgido avvenire agli uomini, del quale egli sentiva che sarebbe stato presente in tal maniera da ritenere che, col nome e la gloria di quella, il suo stesso nome la sua stessa gloria avessero a propagarsi. Che v' ha infatti di piú squisitamente soggettivo di quei mirabili versi:

Non è questo il terren ch' io toccai pria?
Non è questo il mio nido
ove nudrito fui sí dolcemente?
Non è questa la patria in ch'io mi fido
madre benigna e pia
che copre l'uno e l'altro mio parente? [1]

Per quanto risguarda poi gli elementi del concetto di nazionalità ecco quello del comune interesse, che lega tra di loro le città italiane, per nessuna delle quali deve essere cagione di legittima gioia l'aver vinto in guerra la rivale, giacché alla rovina dei vinti seguirà quella dei vincitori necessariamente. La guerra di Venezia e di Genova gli appare pertanto come una iattura comune, giacché per essa è necessario che uno di quei « due lumi » della italica grandezza abbia a spegnersi, l'altro ad oscurarsi e allora l'impero del mare che è « *nostro* » passerà nelle mani degli stranieri. Lo stretto vincolo che lega l'una all'altra le varie città d'Italia e le avvince ad una sorte comune, è indicato da lui con mirabile precisione di linguaggio, che attesta un concetto ben chiaro nella sua mente; se l'Italia avesse a perire non potrà avvenire che a quella rovina sopravviva Venezia « ché questa è parte di quella e col tutto la parte è di necessità che reggasi o cada »[2]. Cosí, ristorata la fortuna di Roma sotto Cola, gli pare che un fremito di vita nuova corra per tutta l'Italia. « Non temo io già per l'Italia, scrive egli a Marco Barbato nella occasione dell'assassinio di re Andrea, della quale per lo contrario avranno per sé a temere quei che l'avversano, se ferma reggasi nel suo vigore la Tribunicia potestà or ora risorta, e Roma città nostra sovrana non venga meno all'impresa ».

Su questa sorte comune di tutte le terre italiane, egli fonda naturalmente il suo diritto d'intervento, che si sottintende comune a tutti gli italiani, tra le due città, ai reggitori delle quali egli si presenta come italiano ad italiani, pensoso delle sorti e della grandezza della patria comune e del « nostro impero sul mare ».

Diritto d'intervento adunque in tutte le questioni che interessano l'Italia intera e dovere degli italiani di aiutarsi nella difesa contro il nemico

[1] *Sine titulo,* XIX.
[2] *Famil.,* XIII, 9ª.
[3] Ibid., XI, 8ª.
[4] Ibid., XIV, 6ª.
[5] Ibid., XIV, 5ª.

[1] *Famil.,* XVIII, 16ª.
[2] Ibid., VII, 1.ª

comune; e questo egli chiaramente indica con l'ingegnoso espediente d'una profezia di quel che sicuramente avverrebbe, a suo dire, quando uno straniero invasore dovesse discendere dalle Alpi. « Dalle piaghe che aprirannosi, egli scrive, non numantino o cartaginese ma italiano sarà il sangue, che dovrà scorrere in copia. E sangue pure di coloro i quali, ove accadesse che nemica forza vi assalisse o fossero dai barbari, come talvolta accadde, i nostri confini violati.... pronti le armi impugnerebbero con voi.... con voi e per voi parati a vivere, a morire, a combattere ed a trionfare ».[1] Cosí egli scriveva ad Andrea Dandolo, sollecitandolo alla pace coi Genovesi. Certo cosí non avveniva, ma l'affermazione del preciso dovere degli italiani di soccorrersi nella guerra contro il comune nemico non è pertanto meno chiaramente enunciata. E d'altra parte è notevole in lui il concetto della utilità d'una guerra esterna per lavar la vergogna delle guerre civili. « La ruggine delle civili discordie sparisce al cozzo dei brandi ostili ».[2]

***

Da quanto s'è detto mi pare che scaturisca chiara la prova che al Petrarca non mancò il preciso concetto d'una comune patria degli italiani e dei doveri che da essa derivano. Che se, come giustamente osserva il Filippini[3], utopistica potrà essere giudicata l'opera e la dottrina del nostro poeta, per quanto risguarda l'impero, non già utopistica ma saggia e pratica essa ci appare per quanto risguarda l'Italia, sebbene questa praticità da molti sia negata.

Che ci poteva essere di piú veramente utile per l'Italia d'allora che la pace e che altro aveva predicato Dante stesso? Che se il Petrarca mostra di non intendere le ragioni, che spingevano l'uno contro l'altro gli Stati di quell'epoca, chi vorrà fargliene colpa? e chi negargli la debita lode se, elevandosi sopra le misere quotidiane contese, vagheggiò in suo pensierò un'Italia concorde e intesa a difendersi dai barbari? Chi vorrà biasimarlo se, pur cosí amante com'era della Italia a lui contemporanea, non abbia piú risolutamente saputo far getto di quel grande sogno ambizioso dell'impero romano, dentro al quale però « come animal di sua seta fasciato » palpita in lui il concetto d'una comune patria italiana?

[1] *Famil.*, VI, ep. 14ª.
[2] Ibid., XI, 8ª, pag. 57.
[3] Filippini, op. cit., v. XI, pag. 35.

Le dottrine e le aspirazioni politiche non vanno considerate dentro la limitata cerchia della vita dell'uomo che le ha prodotte, bensí dentro ai grandi periodi storici nei quali quelle si sono svolte e hanno portate le loro conseguenze.

Era forse molto piú *pratico* il Machiavelli, politico vero e grandissimo che, sperando dalla virtú d'un uomo quel che i tempi corrotti non comportavano, scrisse un libro per ammaestrare un Principe a fondare uu nuovo stato in Italia, quasi che un libro, e sia pur profondo quanto si voglia, possa produrre un grande statista piú di quel che un buon trattato di retorica possa fare un grande poeta?

La praticità dell'azione civile del Petrarca consiste in questo, che egli ha additato ciò che costituiva il vero bisogno della Italia di quel tempo, e che ha fatto per quel concetto quanto stava in lui, esercitando con fermezza d'intenti e con innegabile costanza un vero e proprio apostolato civile.

Vagheggiò la pace tra gli italiani, proclamò « pia, santa, giusta » la guerra contro gli stranieri, attestò il diritto d'ogni italiano d'intervenire nelle contese tra italiani e il dovere di tutti di combattere in difesa della madre comune; attestò i vincoli che legano tra loro le varie città d'Italia nella fatale necessità d'una sorte comune e la perennità del nome e della gloria del « suo capo » Roma! E, sopra ogni cosa, diede l'esempio costante, nobilissimo d'un amore, d'un entusiasmo per tutto ciò che è italiano, che trova ben pochi riscontri nella storia letteraria e politica del nostro paese.

Che se si vuol dire che quella politica non era pratica perché non era attuabile, veggasi se piú attuabile sia stato il sogno di Dante[1] o quello del Machiavelli. L'azione del Petrarca rientra, cosí considerata, nel novero di quelle azioni che possono sembrar follie e passano incomprese tra i popoli intesi alla soddisfazione dei loro particolari interessi, mentre però consolano i cuori non vili già invasi dalla sfiducia e dallo sconforto e sono in realtà affermazione e testimonanza della esistenza di quei comuni ideali che, nell'ora del risveglio, fiammeggiano agli occhi di tutti.

Alla follia della croce, alle mitiche esaltazioni dei flagellanti Dante sostituisce il fremito della vita civile affrancata dall'esorbitanza dell'autorità spirituale; il Petrarca non già « angelo della pace

[1] V. le belle considerazioni del Mézières a questo proposito, a pag. 267, op. cit.

signorile »[1], ma bensí della pace italiana, e tratto tratto arcangelo della guerra contro gli stranieri, tra le discordie degl'italiani immemori fa risonare i grandi nomi d'Italia e di Roma, ricorda i patti comuni, i comuni vincoli; per l'amore di Roma abbandona i potenti suoi protettori e si dispone a favorire l'impresa di Cola, per quello d'Italia si frappone tra le armi dei Veneziani e dei Genovesi, impugnate in guerra fratricida e lascia cosí nelle sue opere, a documento dei posteri, la solenne affermazione d'una comune nazionalità italiana, alla quale finalmente i tempi hanno reso giustizia.

Padova, agosto-settembre 1904.

CARLO STEINER.

APPENDICE.

Latin sangue gentile,
sgombra da te queste dannose some;
non far idolo un nome
vano, senza soggetto;
ché 'l furor di lassú, gente ritrosa,
vincerne d'intelletto,
peccato è nostro e non natural cosa.

Poiché lo Zumbini fece punto di partenza del suo studio intorno alle idee politiche di Francesco Petrarca l'interpretazione dei versi qui sopra citati, dimostrando non aver mai il Poeta, in nessun tempo della sua vita, pensato dell'impero ciò che in essi è contenuto, per concludere appunto che la interpretazione di chi all'impero li riferisce costituisce « un errore stranissimo della critica italiana » [2], mi sia lecito di ritornare sulla questione, valendomi dei resultamenti ai quali mi par d'esser giunto nello studio precedente.

Ritengo d'aver dimostrato, tra l'altro, due cose; che il Petrarca considerò cioè, per un buon tratto almeno della sua vita, l'autorità imperiale trasferita ai tedeschi, come un'usurpazione, mentre il diritto all'impero era sempre insito in Roma e che l'imperatore che soggiornasse costantemente lontano da Roma, immemore delle cose d'Italia, non era imperatore romano altro che di nome. Basti ricordar qui le parole della lettera [3] ai Romani del 1352: « Se non è in Roma e dove può essere l'impero Romano? E se altrove esso sia, non cessa con questo solo d'esser Romano e a

[1] Cosí lo chiama G. FERRARI. V. op. cit.
[2] ZUMBINI, op. cit., pag. 225.
[3] *Fam.*, v. 3°, pag. 241.

quelli non si appartiene presso cui la volubile fortuna si piacque di tramutarlo »? Questo per quanto risguarda l'impero. E per quanto risguarda l'imperatore, ecco che cosa scriveva pure nel 1352, alludendo a Carlo IV: « Se contento di possedere nella sua Germania le membra, l'Italia si lascia addietro che capo è dell'impero, ben potrà Re tedesco intitolarsi ma romano Imperatore non mai » [1]; e nel *De vita solitaria* nel 1356: « Caesar hic noster, rapto diademate, in Germaniam abiit, patriis latebris, et nomine contentus imperi » [2]. Dai quali brani risulta chiaramente che l'impero, che dalla Germania si esercitava e si diceva romano, e l'imperatore che, pur dicendosi romano, viveva lungi da Roma, usurpavano veramente quel nome al quale non corrispondeva il soggetto dal nome stesso indicato, giacché quell'impero era romano di nome, ma tedesco di fatto. Ora se noi raffrontiamo a questo concetto quei versi, troviamo che, riferiti all'autorità del Cesare tedesco, che imperatore romano si diceva ma tale poi non era in realtà, essi non discordano punto da quanto il Petrarca ha sempre asserito rispetto a quell'autorità. Il citar contro questa interpretazione le frasi e gli atti del Petrarca che attestano la sua devozione all'impero insito in Roma e anche a Carlo IV, in quanto il Poeta lo ritenne italiano e sperò di vederlo riprendere nella città eterna il suo posto, è un confondere i due concetti che in tutta l'opera del Petrarca sono ben distinti, quello dell'impero romano vero, insito in Roma e che Cola aveva tentato di richiamare in vita e del quale il Petrarca, pur notandone la decadenza e presagendo la fine, parlò sempre con affettuosa riverenza, e l'autorità dei Tedeschi che è effetto d'una usurpazione, di quei Tedeschi dei quali Cola, concorde anche in questo col Petrarca aveva detto « *nomine non respondente affectui* non verentes » [3]. Ora se a quest'ultima essi si intendono, riferiti che altro rappresentano se non una ripetizione di quanto il Petrarca, in conformità delle sue opinioni politiche, aveva piú volte affermato? Ma a questo punto si affaccia la obiezione del Cesareo, [4] il quale osserva che un'allusione all'impero, in quel luogo della canzone, apparirebbe affatto fuor di proposito. L'osservazione

[1] Ib., v. 3°, pag. 359.
[2] II, sect. 4ª, c. 2°.
[3] GABRIELLI, op. cit., pag. 70.
[4] *Su l'ordinamento delle poesie volgari di Francesco Petrarca*, in *Giorn. Stor.*, v. XX, pag. 96.

è assai giusta, quando però si voglia ritenere che quella canzone sia stata scritta per la guerra di Parma nel 1344, nella quale invero non si sa vedere come e perché dovesse entrarci l' impero. Ma se la data della canzone fosse diversa? Io non posso qui ripetere le prove e i copiosi raffronti, per i quali credo che la canzone spetti al 1354, debbo per questo rimandare il lettore ad un altro mio lavoretto [1] e chiedergli che mi conceda per ora, in via d' ipotesi, quello che io spero di aver sufficientemente dimostrato, essere cioè la canzone del 1354. Essa è diretta ai Signori d'Italia, ma specialmente ai Veneziani e ai loro Collegati, la «gente altera»; il Petrarca era appena tornato dalla sua inutile ambasciata al Doge di Venezia «doglioso e grave», forse era a San Colombano dove «vedeva il Po scorrergli ai piedi» [2] e dove era prima di partire per Venezia. Aveva scritto o meditava di scrivere la sua lettera ad Andrea Dandolo [3], e non potendosi acquetare al pensiero, che la sua opera di pacificatore fosse riuscita vana, sfogò più liberamente di quel che nella epistola non gli fosse concesso il suo rammarico con questa Canzone. Ora noi abbiamo visto che i Veneziani e i loro Collegati avevano «stipendiato» l' imperatore romano per la guerra contro Genova e il Visconti e che contavano assai nel suo aiuto e nell'autorità del suo nome e che anzi quella era stata una delle principali ragioni, per loro, d'opporsi alla pace. Il Petrarca, che nella sua lettera al Dandolo deplora, col riserbo impostogli dalla singolarità del fatto, che i Veneziani si fossero rivolti a chieder aiuto a Carlo IV, accenna pure nella Canzone a questo impedimento che si frapponeva alla conclusione della pace. Intatta è la venerazione del Poeta per il romano impero, ma quello impersonato in Carlo, l'abbiamo già visto, non era per lui impero romano se non di nome; nome vano al quale non risponde il fatto «non respondens effectui» secondo la frase di Cola. Ora, se del titolo di romano imperatore deve valersi Carlo IV, per render più fiere le discordie degl' Italiani, se l' alta autorità dell' impero deve occultare e quasi adonestare le mire ambiziose d'una repubblica, non mai sazia di conquiste, e le cupidigie d' un principe, non mai sazio di danaro; se l' imperatore, mercanteggiando il suo intervento, deve porsi agli stipendî, mercenario vero, d'una delle due parti belligeranti, il Petrarca sorgerà ad ammonir gli Italiani che, non l' impero romano, ma quella tedesca autorità, che di romana s' arrogava il vano titolo, poteva tramutarsi in un gravoso fardello, in un fastidioso impedimento della vita politica della loró patria e li consiglierà a non piegarsi ad adorare l'*idolo*, cioè la falsa divinità, il Cesare tedesco, essi che non avevan voluto pur troppo vivere in soggezione dell'autorità vera, santa e legittima di Roma. La parola del Petrarca non è molto chiara, ma per questa ambiguità appunto io la tengo, se non proprio riferita, riferibile almeno nella mente del Petrarca all' impero e all' imperatore tedesco. Anche altrove il Petrarca, dovendo biasimare Carlo IV [1] scrive cautamente «qui potest capere capiat» che il Fracassetti traduce «Intendami chi può che m' intend' io». È una espressione cauta come quella della lettera al Dandolo, pure allusiva a Carlo IV e che abbiano piú addietro considerata, ma che il Doge e quanti erano addentro nelle secrete cose di quella guerra dovevano intendere benissimo. Di tali si compiaceva il Petrarca, assai spesso riserbato e prudente ne'suoi giudizî, il Petrarca che reputava lodevole, anche nelle lettere di Cola, oggetto continuo della sua ammirazione, la prudente ambiguità dello stile [2]. E si noti ancóra che la frase «vincerne d' intelletto» si attaglia assai meglio all' opera di chi governa che di chi combatte. E il «gente ritrosa» quasi a dire di dura cervice è commentata assai bene da un passo notevole di una lettera del Petrarca stesso, dove egli parla de' Cesari tedeschi [3]. «Questo solo dirò: essere al destino dei Cesari... qualunque parte del mondo meno avversa.... del settentrione ove *tutto è di ghiaccio, e non può covarsi favilla di generoso ardore e di fiamma vitale all'Impero*».

Concludendo adunque, se alcuno proponesse ora la interpretazione cosí fieramente combattuta dallo Zumbini, sembrerebbe essa incompatibile con le opinioni costantemente espresse dal Petrarca, e, dato che la Canzone sia del 1354, inopportuna, come pensa il Cesareo?

Che poi il Petrarca nelle sue lettere accenni al fatto deplorevole che, per colpa dei mercenarî, sia in Italia estinto l' impero, questo dico, non

[1] *Per la data della Canzone «Italia mia...»*, Padova.
[2] *Famil.*, v. 4, pag. 42.
[3] *Fam.*, l. XVIII, ep. 16ª.

[1] *Famil.*, l. XV, ep. V.
[2] Varie, 38.
[3] *Fam.*, 4, pag. 250.

contradice, come pensò lo Zumbini, alla interpretazione proposta, giacché l'impero che i mercenarî impedivano in Italia, non era già quello dei Cesari tedeschi, che d'un tale inciampo né Carlo IV né il Petrarca hanno mai parlato, ma quello bensí che l'Italia concorde ed unita avrebbe, secondo la opinione del nostro Poeta, potuto riacquistare nel mondo, l'impero italiano insomma. Le bande dei mercenarî come dice il Petrarca [1], odiavano la pace, non vincendo mai definitivamente, mandavano studiosamente in lungo le guerre, le discordie si perpetuavano e per esse l'Italia non era piú regina del mondo e l'impero era spento. Ma l'autorità dei Cesari tedeschi qui nulla ha a che vedere, e poté quindi, senza contradizione di sorta, il Petrarca, nel medesimo componimento, condannare l'uso dei mercenarî, che rendevano impossibile il restaurarsi in Italia dell'impero italiano o romano e nello stesso tempo mettere in guardia, in un fuggevole momento della vita politica della penisola, gli italiani contro l'autorità e il prestigio di Carlo IV che, imperatore di nome, ma di fatto in quel punto, *mercenario* agli stipendî d'una lega di stati italiani, scendeva, immemore e indegno del suo alto ufficio, a fomentare le discordie, a perpetuare la guerra civile, causa prima delle miserie d'Italia.

Padova, agosto-settembre 1904.

CARLO STEINER.

[1] V., tra le altre, la lettera 16ª del libro XVIII.

IL CANTO X DELL'INFERNO

Il sesto cerchio dell'Inferno di Dante è il primo del Basso Inferno, o Città di Dite. Il suo aspetto è quello di un vasto cimitero circolare, tutto cosparso di sepolcri, o arche; e il muro che lo chiude intorno intorno, è quello stesso, tutto infiammato e rosseggiante, della Città di Dite. Anche le tombe sono roventi a causa delle fiamme sparse negl'intervalli; e da esse che hanno tutte i coperchi levati, escono d'ogni parte i piú dolorosi lamenti. Sono le anime degli eresiarchi; e ognuna di loro è posta con quelle della sua setta, per modo che ogni tomba ne racchiude insieme parecchie.

Il peccato dell'eresia non rientra in nessuna delle tre principali classi di peccati dell'Inferno dantesco: incontinenza, violenza e fraudolenza. Esso sta da sè, e si aggruppa col Limbo, da una parte, e con la zona dei Giganti, dall'altra; e serve ad affermare il concetto posto da Dante a base del suo sistema penale, che, cioè, la mancanza di fede è principio alla via di dannazione. Il Limbo, il primo cerchio di tutto l'Inferno, racchiude coloro che mancarono di fede non per loro propria colpa; il cerchio degli eresiarchi, il primo cerchio del basso Inferno, o vero Inferno, contiene le anime di coloro che mancarono di fede per loro propria colpa; e la zona dei giganti è costituita dalle anime violente e brutali che, alla mancanza di fede, accoppiarono il diretto oltraggio e la diretta violenza contro la Divinità. Cosí il peccato va diventando sempre piú grave; e l'alto principio che la mancanza di fede è quella che apre le porte della dannazione, è ripetuto e affermato tre volte: all'entrata, nel mezzo e alla fine del regno del dolore; e i tre cerchi che ad esso si riferiscono, sono come l'anima e il sostegno di tutto l'edifizio.

Appena varcata la contrastata soglia della città di Dite, Dante s'avvia insieme col suo Duca, dalla parte destra, e segue un segreto viottolo che gira tra il muro della città e le tombe piú prossime ad esso.

Ora sen va per un secreto calle
tra il muro della terra e li martiri,
lo mio Maestro, ed io dopo le spalle.

Si noti il suono lento e quasi malinconico del primo verso: tutta la terzina ci richiama a mente il principio del Canto XXIII:

Taciti, soli e senza compagnia,
n'andavam l'un dinanzi e l'altro dopo,
come i frati minor vanno per via.

Il Poeta rivolge subito la parola al Maestro:

«O virtú somma che per gli empi giri,
mi volvi, cominciai, com'a te piace,
parlami, e satisfammi a'miei desiri.
la gente che per li sepolcri giace,
potrebbesi veder? già son levati
tutti i coperchi, e nessun guardia face».

Dante dice ***mi volvi per gli empi giri,*** perché, come tutti sanno, i poeti scendono verso il fondo dell'Inferno descrivendo la voluta di un'ampia spirale. Si noti il ***nessun guardia face***, che mostra ancor vivo nella mente di Dante il pauroso ricordo della terribile difesa delle mura di Dite. I demonii sono tutti scomparsi. Gli ostacoli e la tempesta rabbiosa dell' entrata non ci facevano, a dir vero, supporre di dover trovare cosí presto il rigido ordine e il deserto squallore di un cimitero.

Alla domanda del discepolo, Virgilio risponde:

. . . . Tutti *(i sepolcri)* saran serrati
quando di Iosaffàt qui torneranno
coi corpi che lassú hanno lasciati.
Suo cimitero da questa parte hanno
con Epicuro tutti i suoi seguaci,
che l'anima col corpo morta fanno.
Però alla dimanda che mi faci,
quinc'entro satisfatto sarai tosto,
ed al disio ancor che tu mi taci.

Il principio della risposta di Virgilio non si accorda del tutto con la domanda del suo alunno; ma, avendo questi accennato ai coperchi levati, egli, il Maestro, coglie l'occasione per dirgli che i monumenti saranno tutti serrati, quando le anime, dopo il Giudizio Universale, torneranno all'Inferno insieme coi loro corpi. E questa è la terza informazione sulle diversità che verranno apportate dal Giudizio alla condizione dei dannati. Abbiamo già saputo che le pene saranno sentite piú atrocemente, quando le anime diverranno piú perfette per la rinnovellata unione col corpo; e che gli avari risorgeranno col pugno chiuso e i prodighi col crine mozzo. Presto sentiremo da Pier delle Vigne che i suicidi non potranno mai rivestirsi dei loro corpi; e che, il giorno della resurrezione, dopo di averli strascinati giú all'Inferno fino al loro girone, li appenderanno agli alberi della squallida selva. E un'altra informazione sulla sorte delle anime dopo il Giudizio, la troveremo verso la fine di questo stesso nostro Canto.

La seconda parte della risposta di Virgilio mostra come egli abbia visto nel pensiero di Dante assai piú in là che la semplice domanda di lui non gli consentisse. Il desiderio taciuto da Dante, e indovinato da Virgilio, si è quello di poter vedere, in quel Cerchio degli eretici, qualche suo grande concittadino, noto seguace di false dottrine religiose, e soprattutto Farinata degli Uberti, uno della schiera gloriosa di coloro che ***a ben far poser gl' ingegni,*** e che, per essere vissuti negli anni i quali avevan immediatamente preceduto la nascita del Poeta, s'erano, a poco a poco, ingranditi nella fantasia di lui, che ne aveva visto, fin dalla prima fanciullezza, i nomi e le immagini illuminati dai raggi della morte recente e del rimpianto di coloro che li avevano conosciuti e ammirati in vita. E forse fra i loro stessi piú fieri avversarii, se ne trovavan di quelli che s'erano, via via, riconciliati con la loro memoria e ardivan forse confessare che quei loro nemici morti valevano assai piú di molti amici vivi.

Dante si affretta, con ansiosa premura, a chieder loro novelle a Ciacco, fin dal terzo Cerchio. Con uguale affetuosa impazienza, egli, nel Purgatorio, chiede notizie di Piccarda che si trova in Paradiso; e questi preannunzii d' incontri e di avvenimenti servono, non solo a meglio incatenare tra loro le parti del Poema, ma a tener desta nell'animo nostro la curiosità e l'aspettazione e a dar piú solennità e rilievo ai grandi fatti che si vengono svolgendo.

Il vero nome di Farinata era Manente, e nacque in Firenze nei primi anni del secolo XIII. Appartenne a una delle principali famiglie ghibelline: a quella degli Uberti; e prese parte alla cacciata dei Guelfi nel 1248, avvenuta coll'appoggio di Federigo II. I Guelfi ritornarono nel 1251, richiamati dal popolo, insorto contro i Ghibellini; e, rifatti potenti, cacciarono nel 1258 Farinata e tutti i suoi e molte altre famiglie della loro parte. I fuorusciti, guidati principalmente da Farinata, si prepararono alla riscossa, e vinsero i Guelfi a Montaperti nel 1260; e, dopo questa vittoria, avvenne la seconda cacciata dei Guelfi. Imbaldanziti i Ghibellini della vittoria di Montaperti, proposero tutti d'accordo, nell'adunanza di Empoli, di distruggere Firenze. Solo Farinata arditamente alzò la voce contro l' iniquo disegno e disse che «s'altri ch'egli non fosse, mentre ch'egli avesse vita in corpo, con la spada in mano la difenderebbe»

e Firenze fu salva. Tornato coi suoi in patria, Farinata vi morì nel 1264, un anno prima che nascesse Dante; ma i Ghibellini furono di nuovo cacciati nel 1267, dopo la definitiva caduta della potenza sveva, loro valido sostegno; e molti di essi, e tra questi in special modo gli Uberti, non rientrarono piú in Firenze.

Virgilio dice a Dante che la sua domanda, se si possa veder, parlando in genere, la gente che giace nei sepolcri, sarà presto soddisfatta insieme al particolar desiderio taciuto, poiché da quella parte per dove i Poeti sono incamminati, seguendo il secreto calle, si trova la tomba di Epicuro e di tutti i suoi seguaci, i quali credettero che l'anima morisse col corpo. Dante conosceva da Cicerone le dottrine di Epicuro, e riteneva, come appare dal *Convivio*, che egli fosse stato il primo a considerare la voluttà come sommo bene e a proclamare che l'anima è mortale; mentre, invece, il primo era stato Aristippo di Cirene, nato piú di 60 anni prima di Epicuro. L'eresia di Epicuro e dei suoi seguaci (se tale si può chiamare una dottrina che pone di sua natura quelli che la professano fuori di ogni religione) è la sola che Dante qui ci presenti in modo preciso e determinato (piú avanti è appena fatto cenno dell'eresia di Fotino); e certo era quella che, secondo lui, aveva piú di *felle*; ed essa gli deve aver suggerita la pena, che egli poi estende a tutti gli eretici, la pena, dico, delle tombe infocate, dove l'anima giace come cadavere. — Voi avete creduto in vita, — par che Dio voglia dir loro, — che l'anima muoia col corpo: ebbene, l'anima vostra, che credevate destinata a morire, sia trattata nell'Inferno come in terra il cadavere: il fuoco rappresenti l'eterno rimorso che vi divora nel constatare di non aver, in vita, creduto il vero. — Dante qualche volta assegna a tutta una classe di peccatori la pena propria di un gruppo particolare di essi. Nel terzo girone dei violenti, per esempio, egli estende indifferentemente a tutte le tre suddivisioni di violenti contro Dio la pena della pioggia di fuoco, con la quale, secondo la Bibbia, Iddio puní i turpi cittadini della Pentapoli.

Farinata è messo da Dante tra i seguaci di Epicuro, ossia tra quelli che facevano l'anima morta col corpo; e tali furono, o meglio vennero creduti al suo tempo molti Ghibellini. Infatti, era naturale, da una parte, che i Ghibellini infervorati nella loro lotta contro il Papa, venissero, a volte, a oltrepassare i limiti della politica ed invadessero anche il campo della religione e vi recassero vere e proprie offese; e, dall'altra parte, era pur naturale che il papato e i suoi partigiani, per abbattere piú agevolmente quei loro avversarii politici, scagliassero contro di loro l'accusa di nemici della vera fede e di eretici, ben conoscendo i facili odii e le facili persecuzioni che con tale accusa avrebbero suscitato contro di loro. E Farinata, tanto può la rabbia di parte, fu, nel 1283, ossia quand'era già morto da circa venti anni, condannato dall'inquisitore insieme coi suoi figli e nipoti come eretico *consolato*. Perciò Dante, mettendolo fra gli eretici, non si appoggia a una semplice, sua propria convinzione, o a voce vaga, ma a un fatto pubblico e solenne, e, diremo legale, se tali atti possono mai usurpare questo sacro nome.

Il Poeta vede un dolce rimprovero nella frase di Virgilio *che tu mi taci*; e cerca rispettosamente di scusarsi, accennando all'ammonimento di lui, ripetutogli piú volte, di parlar poco.

Mentre avvengono codeste parole tra i due Poeti, ecco, improvvisamente, esce una voce da una delle arche:

O Tosco, che per la città del foco,
  vivo ten vai cosí parlando onesto,
  piacciati di restare in questo loco.
La tua loquela ti fa manifesto
  di quella nobil patria natio,
  alla qual forse fui troppo molesto.
Subitamente questo suono uscío
  d'una dell'arche: però m'accostai,
  temendo, un poco piú al Duca mio.

Dante ama spesso nella sua narrazione di destar la nostra maraviglia con improvviso erompere di voci e di parole, di cui non si conosca la causa o la provenienza. Non di rado i Canti stessi hanno principio in questo modo ch'io chiamerò *per sorpresa*. Si ripensi al Canto III dell'*Inferno: Per me si va* ecc.; al XIV del *Purgatorio: Chi è costui che il nostro monte cerchia...* e a parecchi altri che sarebbe inutile enumerare. Dante non sa ancora che la voce misteriosa uscita da un sepolcro, è di quello stesso Farinata che egli ha desiderato con sí lungo amore di vedere. Mentre pronunzia le sue prime parole, l'ombra del grande fiorentino non si è ancora levata, e sta ancora a giacere nel suo letto di fuoco. *O Tosco*, egli comincia: in questa prima parola freme già tutto l'amore del natio loco, che la voce di Dante ha raddoppiato subitamente in quell'anima. È bastato quell'accento toscano, e manifestamente fiorentino, perché in colui che ha lasciato sulla terra ogni cosa piú caramente diletta, risorgesse vivo e vero tutto il mondo dei suoi piú profondi affetti,

Qui c'è il palpito di Sordello che tende le braccia a Virgilio al solo nome di Mantova.

E nel violento impulso di affetto verso la sua patria, e nel subitaneo crescere e innalzarsi dell' immagine di lei, Farinata intravede, forse per la prima volta, di non averla in vita amata abbastanza, anzi di averle indegnamente recato offesa ; e, in quell'impeto d'amore, l'anima s'apre alla sincerità, e confessa nobilmente la sua colpa: *la tua loquela ti fa manifesto di quella nobil patria natio, alla qual forse fui troppo molesto.*

Ma il verso di Dante non si contenta quasi mai di risvegliare in noi una sola idea, una sola imagine: esso possiede mirabilmente la forza che si potrebbe chiamare di *suggestione ricca*, e piú imagini spesso riempiono e sorprendono contemporaneamente l'anima nostra. Nella frase *alla qual forse fui troppo molesto*, si può vedere, in oltre, come una concessione momentanea all' opinione della maggior parte dei suoi concittadini, e forse anche di colui che gli sta presso, intorno alla opera sua: e forse egli fa cotesta concessione per meglio vincere ogni possibile sentimento di ripugnanza e di odio in quel fiorentino vivo che si aggira per la *Citta del fuoco*. E, che Dante sia vivo, Farinata l'ha potuto rilevare dalle parole da lui a Virgilio, che *lo volve per gli empi giri*, e dalle informazioni che gli ha chieste.

Quel fiorentino vivo, quell'uomo che porta per l'*Inferno* l'accento del suo paese, risvegliando nei miseri dannati impeti e ricordi di affetti umani, gli potrà finalmente soddisfare, nell'eterno esilio, l'ardente sete di novelle della patria e dei suoi; e potrà, quando tornerà nel dolce mondo, rinfrescar la sua fama. Ma nello stesso tempo la grazia, a lui concessa, di visitar da vivo il regno dei morti, gli prova che quel suo concittadino è un eletto dell' Empireo. Questo gli accresce la brama di parlar con lui, e forse nella frase : *vivo ten vai*, ecc. messa cosí in rilievo, si può vedere un' intenzione di lusinga. E, certamente con tale intenzione, aggiunge poi: *cosí parlando onesto;* ossia parlando cosí bene, cosí opportuno, in modo cosí conveniente, per alludere alla nobile curiosità di Dante, che riesce gradita a Farinata, di veder le anime giacenti nelle arche, e al modo rispettoso con cui ha rivolto le sue ultime parole a Virgilio.

Tutte le parole di Farinata hanno un' intonazione solenne e nobile, ma nello stesso tempo quasi supplichevole, che potrebbe parere in contrasto con l'aspetto e il carattere che tra breve vedremo in lui. Ma bisogna considerare che, quando Farinata rivolge a Dante la sua preghiera di volersi arrestare, egli non l'ha ancora vi ri-guarda in lui piú che l'individuo e la particolare persona, il simbolo della patria: Dante è Firenze stessa che gli porta all'Inferno la sua dolce loquela, la luce limpidissima e l'aura odorata dei suoi colli; quindi, Farinata considera in lui, piú specialmente, l' idea, la quale è sempre superiore all'uomo, qualunque possa essere la grandezza di lui; e, oltre a ciò, il Poeta, in quel momento, è per Farinata, l'abbiamo già detto, il nuovo Enea, il nuovo S. Paolo, a cui il cielo è così benigno da permettergli l'alta maraviglia di andare, *corruttibile ancora*, a secolo immortale. Perciò quel parlare quasi umile non abbassa Farinata, e non è in vero contrasto col linguaggio e con l'aspetto del Farinata che ci appare subito dopo.

Al suono di quella voce misteriosa e di quelle parole che escono da una tomba, e vincono i duri lamenti che risuonano in quel cimitero, Dante si spaventa e si stringe a Virgilio come fanciullo alla madre, quando vede, o gli par di vedere, un fantasma pauroso. Dante, seguendo l'esempio del suo predecessore Enea, spesso si spaventa nel viaggio per l'Inferno. Della propria ragione egli ne ha fatto la fiamma animatrice di Virgilio; e perciò resta accanto al suo maestro come fanciullo, nuovo ad ogni impressione, pronto alla maraviglia e allo spavento. Ma, nel farsi poi sulla terra narratore della sua paura, egli, ritornato signore della sua propria ragione, e con la piena coscienza della sua forza, guarda quella paura con un certo fine e malizioso sorriso; e, a volte, la illumina di tanta luce di comico che si può dire che egli goda di rendersi da se stesso, in un certo senso, il Don Abbondio del suo poema. E quando, anche nel viaggio per l'Inferno, lo sdoppiamento della persona del Poeta si arresta, ed egli e il suo maestro ridiventano una persona sola, Dante; allora egli porta anche laggiú tutta la formidabile energia della sua vita e della sua parola.

Al veder Dante stringersi a lui tutto pauroso, Virgilio lo rimprovera.

> Ed ei mi disse: Volgiti; che fai?
> vedi là Farinata cbe s'è dritto:
> dalla cintola in su tutto il vedrai.

Le parole di Virgilio servono mirabilmente a preparare l'animo di Dante e il nostro al superbo spettacolo che ci si offrirà presto allo sguardo. Mentre Dante si stringe a lui, egli ha già visto Farinata che si leva maestoso fuori della tomba; e con l'efficacia della sua parola fa sentire anche a noi l'impressione profonda destata in lui da quell'improvvisa apparizione. Egli non vuole che Dante perda quello spettacolo man 'o rimpro-

vera e gli comanda di volgersi subito, ché la visione non abbia a sparire. Qui non è la ragione umana, la scienza della ragione, qui è Virgilio, l'altissimo poeta che parla: l'astratta e fredda *Virtú somma* del principio del Canto ha ripreso a un tratto anima e cuore d'uomo e di poeta; e, in Farinata, egli non vede l'eresiarca, il peccatore, ma solamente l'eroe; ed è commosso alla vista di tanta energia, di tanta grandezza. Il Virgilio che accompagna Dante nel suo mistico viaggio, manca in generale di vera e propria individualità, e il concetto morale sopraffà la persona; ma, ogni tanto, la persona riprende il sopravvento e la figura viva e vera del poeta torna a mostrarsi.

Dante vedrà Farinata dalla cintola in su, ossia dal basso in alto: questa espressione serve, meglio di ogni misura, a mostrare la piccolezza di Dante al confronto di Farinata, che, nella nostra fantasia, sorge d'un subito come gigante: e questa impressione, che dirò d' infinito, è in noi accresciuta dalla parola *tutto,* che Virgilio sente il bisogno di aggiungere: tanto è alto Farinata solo dalla cintola in su, ossia in meno della metà della persona. Ma è grandezza puramente materiale e corporea? No: è grandezza materiale e morale nel medesimo tempo: è la grandezza dell'anima eroica che assume una forma degna di lei. Questo è il miracolo della poesia: di poter fondere ed accordare insieme la concezione morale e la concezione corporea, e di spingere la forma umana, senza offendere il senso della misura e della proporzione, fino agli estremi limiti dell'anima, che può irradiarsi ben oltre le meschine e piccolette linee assegnate dalla natura alle forme corporee. Alle arti del disegno non è data questa mirabile potenza: solo Michelangelo seppe darci l'idea d'un' anima troppo vasta per il suo corpo, la quale, indocile d'ogni freno di muscoli e d'ossa, freme e ribolle da essi mal contenuta, e, nell'impeto suo, fa balenare alla nostra fantasia la mèta lontana, verso cui, lasciata libera, s' irradierebbe avidamente.

Quando Virgilio rimprovera il suo discepolo che si stringe a lui in luogo di guardar Farinata, questi è già diritto in piedi. Dante non ha voluto presentarci Farinata che esce e si alza a poco a poco dalla tomba: una tale rappresentazione poteva avere in sé qualche cosa di comico. Il Manzoni, nel sogno di Don Rodrigo, pensò a Farinata quando volle rappresentare la figura di Padre Cristoforo, che si affaccia minacciosa dal pulpito; ma, per quella sua tendenza a sminuzzare, tritare la rappresentazione della forma e dei movimenti, e per la sua scarsa attitudine a trovare, in questa parte, la scalpellata potente del genio, volle farci vedere padre Cristoforo che s'affaccia prima con un non so che di liscio e luccicante, poi con la testa pelata, poi coi due occhi, poi con tutto il viso, poi con la barba lunga e bianca, e finalmente col resto della persona fino alla cintola; e, con la lenta e minuziosa progressione, diminuisce la tragica maestà della sua statua, e tende a renderla, senza alcuna opportunità, quasi comica.

Dante, obbedendo al comando del suo Maestro, si volge e riguarda Farinata:

> I'aveva già il mio viso nel suo fitto;
> ed ei s'ergèa col petto e colla fronte
> come avesse l'Inferno in gran dispitto.
> E l'animose man del Duca e pronte
> mi pinser tra le sepolture a lui,
> dicendo: « le parole tue sien conte ».

Si noti nel primo verso il piú che perfetto invece del semplice passato: *I'avea già il mio viso,* ecc. Esso serve opportunamente a indicare la rapidità del movimento, e si accorda bene col *Vedi là Farinata che s'è dritto.* Dante ficca (si noti l'energia dell'espressione) fissa gli occhi negli occhi a Farinata: e il superbo gigante s'erge dinanzi a lui in sublime atteggiamento di disprezzo per la sua pena e per l'Inferno intero. Tutte le parole del secondo verso *(ed ei s'ergea* ecc.) servono mirabilmente a tener Farinata a quell'altezza a cui l'ha spinto il verso *Dalla cintola in su tutto il vedrai;* e l'altezza si fa piú concreta e visibile. Il terzo verso (*come avesse l' Inferno* ecc.) dà subitamente vita, senso ed espressione a quell'altezza. Farinata *si erge:* egli non *si atteggia: si erge col petto e colla fronte:* continua la visione dal basso in alto: prima il petto e poi la fronte: noi diventiamo sempre piú piccoli e Farinata s'innalza sempre piú.

Per un istante egli resta muto: e par che goda di lasciarsi contemplare: egli non ha bisogno della parola in quella magnifica eloquenza della forma. Allorché Farinata, l'abbiamo già detto, dal fondo della sua tomba ha udito la loquela fiorentina di Dante, che s'aggira vivo per l' Inferno, egli ha creduto di udire, in quel messo di Dio, la voce stessa di Firenze, e gli ha rivolto rispettoso e supplichevole la parola: ora egli vede a piè della sua tomba il piccoletto uomo, l' individuo nella sua limitata realtà, e riprende improvvisamente, quasi a correzione d'un istante di debolezza, tutta la terribile maestà del nume: la maestà di Farinata. E Dante vede sorgere finalmente davanti a sé, viva e vera, la figura intravista tante volte nei suoi giovanili sogni di gloria e di speranza. Quella

figura ha la stessa forma, la stessa grandezza, lo stesso superbo atteggiamento in cui l'anima del Poeta ha bramato, nei suoi sogni, una nuova incarnazione, sola degna di lei. Dante assiste al maraviglioso spettacolo di veder l'anima sua propria proiettata, glorificata fuori di lui: la poderosa imagine calpesta altera l' Inferno come l'anima del Poeta sfida incrollabile e vince la rabbia e le tempeste dell'avversa fortuna, fedele compagna d'ogni vera grandezza. Il Poeta non vedrà piú davanti a sé una sí compiuta e sí perfetta obiettivazione dell'essere proprio: invano si avanzerà per contenderle la palma, col suo aspetto reale, Giasone, *che per dolor non par lagrime spanda:* Farinata rimarrà vittorioso: egli è l'estremo limite a cui può arrivare la coscienza e la manifestazione superba della propria grandezza pur restando nel regno del sublime: un solo passo al di là, e avrete Capaneo, che già freme in germe in Farinata.

Dante rimane immobile ed estatico davanti alla subitanea, maestosa apparizione; e il Maestro ha bisogno di spingerlo avanti con l'*animose mani e pronte,* come si suol fare coi fanciulli che si vergognano e temono, e gli raccomanda che le parole sue sien *conte,* ossia *adatte, convenienti.* Dante s'avanza, e Virgilio si ritrae dalla scena, o meglio sparisce come vano fantasma:

> Com' io al pié della sua tomba fui,
> guardommi un poco, e poi quasi sdegnoso
> mi domandò: «Chi fur li maggior tui?»
> Io, ch'era d'ubbidir desideroso,
> non gliel celai, ma tutto gliel'apersi:
> ond'ei levò le ciglia un poco in soso;
> poi disse: «Fieramente furo avversi
> a me ed a' miei primi, ed a mia parte;
> sí che per due fiate gli dispersi».
> «S'ei fur cacciati, ei tornar d'ogni parte»
> risposi lui «l'una e l'altra fiata;
> ma i vostri non appreser ben quell'arte».

Si faccia attenzione alla frase *al piè della sua tomba.* Dante è un visivo: le immagini si imprimono e persistono idelebili nella sua retina. Egli continua ad avere davanti a sé precisa e netta la statua colossale di Farinata; e, con piú verità e con piú efficacia che per mezzo di parole e frasi dirette; egli ci ritrae per mezzo delle indirette la sua persistente visione. E non solo Farinata, ma anche la tomba è divenuta piú alta. Allo stesso modo il Poeta ci farà, piú oltre, sorger davanti tutta la poderosa forma di Chirone con la scalpellata:

> E il mio buon Duca che già gli era al petto,
> dove le due nature son consorti . . . . .

Farinata lo guarda un poco, senza scomporsi, come si conviene alla sua dignità e al maestoso atteggiamento, e poi gli domanda, quasi sdegnoso: *Chi fur li maggior tui?* Al vedere le sembianze di Dante, un sospetto gli é nato subitamente nell'animo: ch'egli appartenga alla stirpe guelfa degli Alighieri, suoi fieri ed implacabili avversarii; e il sospetto si rivela nell'aria quasi sdegnosa con cui fa la domanda. Dante, ch'era desideroso d'*ubbidire* (si noti l'opportunità del verbo, che ci manifesta il sentimento d' inferiorità), gli aperse tutto sinceramente, non ostante che sapesse come quella rivelazione non potesse giungergli gradita. Farinata, a quelle parole, alza *le ciglia un poco in soso:* la subita sorpresa d'avere intravisto la verità si aggiunge a quel principio di sdegno che abbiamo già notato in lui. Si noti, intanto, la sobrietà, l'*onestà,* di tutti i movimenti di Farinata: *guardommi* un poco, quasi *sdegnoso, levò le ciglia* un poco *in soso.* All' immediata reazione del movimento delle ciglia, segue la parola, che spiega e precisa lo stato d'animo che l' ha prodotta:

> . . . . . Fieramente furo avversi
> a me, ed a'miei primi, ed a mia parte:
> sí che per due fiate gli dispersi.

In queste fiere e superbe parole noteremo primieramente la ripetizione insistente del concetto personale: *a* me *ed a'* miei *primi ed a* mia *parte:* questa ripetizione esprime mirabilmente il profondo sentimento della propria individualità che riempie l'animo di Farinata. E l' alta individualità, offesa al ricordo e alla constatazione che altri abbia osato starle contro, ritrova subito la sua vendetta e il suo equilibrio nel verso: *sí che per due fiate gli dispersi.* Concetto sublime, il quale accosta Farinata al Nume onnipossente, che al solo inchinar dei neri sopraccigli fa tremare il vasto Olimpo. Farinata non dice: «In conseguenza della loro inimicizia li combattei»; ma semplicemente: «li dispersi»: per lui il combattere i suoi nemici e il disperderli sono una cosa sola: egli non conosce battaglia senza vittoria. La sublimità del concetto nasce dal contrasto tra il nessuno sforzo dell'eroe e la ripetuta disfatta dei suoi fieri avversarii. Farinata usa un linguaggio al tutto degno del suo petto e della sua fronte che si erge sul letto di tortura e su tutto l'Inferno.

Ma, a un tratto, noi assistiamo a una trasformazione inaspettata e maravigliosa. Quel Dante piccoletto che era stato spinto da Virgilio come timido fanciullo verso il gigante, e che s'era arrestato, tutto disposto ad ubbidire, a piè della sua tomba; ecco, al sanguinoso amaro ricordo di

Farinata, innalzarsi e assurgere repentinamente alla stessa maestosa altezza del suo avversario; e, fieramente piantato davanti a lui, rispondere da pari a pari, violento e crudele:

> « S'ei fur cacciati, ei tornar d'ogni parte, »
> risposi lui, « l'una e l'altra fiata;
> ma i vostri non appreser ben quell'arte. »

Bella l'ostentata enumerazione: *l'una e l'altra fiata.* Reso atroce da un amaro sorriso l' ultimo verso: *Ma i vostri non appreser ben quell'arte;* verso stentato, aspro e ferocemente strascicato nel suono. Il Poeta è tornato padrone di tutta l'anima sua: Virgilio è scomparso, e Dante è tutto lui, assoluto signore della sua ragione e della sua forza. Egli ha creato, rispecchiando e obiettivando l'anima sua vasta, il terribile colosso che gli sta davanti; ed ora, lieto di una lotta degna di lui, si scaglia impetuoso contro la granitica resistenza del Nume che egli stesso ha creato: Michelangelo dà il colpo di scalpello al Mosè, incarnazione marmorea e minacciosa del suo violento pensiero.

Quando usciva la fiera e amara risposta dalla penna di Dante, egli non aveva, in fondo, ancora fatta parte per se stesso; egli era ancor ricco (o, almeno, voleva crederlo) degli odii e degli amori di parte guelfa, ereditati dalla sua famiglia. Ma, ciò nonostante, l'uomo nuovo, l'uomo che si metterà al di sopra dei Guelfi e dei Ghibellini e che bramerà d'imprimere al mondo l'ordine e l'armonia del suo proprio altissimo pensiero, già si delineava robustamente; e ne è prova manifesta la grandezza ideale assunta nella sua mente da Farinata, il terribile nemico dei suoi maggiori. Il vero uomo di parte, ossia chi si fa schiavo di un ordine di opinioni e di idee politiche o sociali stabilito da altri, e consacrato dalla tradizione, non è mai disposto a riconoscere il merito e la grandezza dei suoi avversarii; e l'ultimo dei suoi amici vale sempre piú del migliore dei suoi nemici. Invece, arrivo a pensare che il Poeta, obliando ogni colpa di Farinata verso Dio, verso i Guelfi e verso i suoi maggiori, avrebbe forse osato, in premio della magnanimità di lui, di collocarlo nel regno della grazia, se non fosse che, chiamato a percoter, come vento, le piú alte cime dell'umana gerarchia, egli sentiva il bisogno di affermare di tanto in tanto, e allorchè meglio se ne offriva il destro, la sua sovrana imparzialità, mostrandosi inesorabile e severo pur con quelle anime per le quali egli nutriva in fondo al cuore i piú tenaci e profondi sentimenti di gratitudine e di ammirazione. Questo spiega l'apparente contrasto tra la devozione e l'affetto che egli mostra verso alcuni spiriti (sentimenti a volta manifestati con palese insistenza e sto per dire ostentazione) e la qualità del peccato e della pena attribuita loro dal suo terribile giudizio.

Ma ecco che, nell'istante che ci disponiamo ad innalzar lo sguardo verso la fronte di Farinata per vedervi l'effetto della terribile sferzata, un nuovo fatto accade improvvisamente che richiama a sè tutta la nostra attenzione. In questo Cerchio si passa d'una in altra maraviglia:

> Allor surse alla vista scoperchiata
> un'ombra lungo questa infino al mento:
> credo che s'era in ginocchie levata.
> D'intorno mi guardò come talento
> avesse di veder s'altri era meco;
> ma poi che il suspicar fu tutto spento,
> piangendo disse: « Se per questo cieco
> carcere vai per altezza d'ingegno,
> mio figlio ov'è, e perché non è teco? »
> Ed io a lui: « Da me stesso non vegno;
> colui, che attende là, per qui mi mena,
> forse cui Guido vostro ebbe a disdegno.
> Le sue parole e il modo della pena
> m'avevan di costui già letto il nome;
> però fu la risposta così piena.
> Di subito drizzato gridò: « Come
> dicesti? « egli ebbe? » non viv'egli ancora?
> non fiere gli occhi suoi lo dolce lome? »
> Quando s'accorse d'alcuna dimora
> ch'io faceva dinanzi alla risposta,
> supin ricadde, e più non parve fuora.

Improvvisamente, Dante vede apparire alla *vista scoperchiata* (alla bocca del sepolcro), *lungo* (accanto a) Farinata, la faccia d'un' altra ombra; e, tenuto conto dell'altezza dell'arca e del mostrarsi di Farinata, ritto in piedi, fino alla cintola, il Poeta arguisce che la seconda ombra debba essersi levata in ginocchio. La ragione per cui il Poeta ci fa vedere, al primo istante, quest'altra anima soltanto fino al mento, si deve cercare, forse piú che in altro, nel desiderio di non diminuire la maestà che deriva a Farinata dall'ergersi solo, fuori della bocca del monumento.

Quella faccia che si è mostrata alla *vista* della tomba, rivolge lo sguardo attorno a Dante, ma senza fissarlo in lui, come se avesse voglia di veder non già lui, ma se altri era seco; e, quando il *suspicar*, il sospetto, il dubbio, si fu del tutto dileguato, quando egli si avvide che la persona a lui cara e da lui avidamente cercata collo sguardo non c'era, disse piangendo: — *Se per questo cieco carcere vai*, se ti è concesso di visitare da vivo questo cieco carcere, per altezza d'ingegno, per causa del tuo alto ingegno; mio figlio come mai non è con te? — L'anima che rivolge al Poeta questa domanda è quella di Cavalcante Caval-

canti, di parte guelfa e padre di Guido, il piú caro amico di Dante e famoso poeta del « dolce stil novo »; il quale morí nell'agosto del 1300, e perciò era ancor vivo nella primavera di quell'anno, tempo del mistico viaggio di Dante. Cavalcante fu, secondo il Boccaccio, « gentile e ricco cavaliere, e seguí l'opinione di Epicuro in non credere che l'anima dopo la morte del corpo vivesse, e che il nostro sommo bene fosse ne' diletti carnali ». Egli volle stringere legame di parentela con la famiglia ghibellina di Farinata, facendo sposare a Guido la figlia di costui, Beatrice; e ora il comune peccato di eresia lo riunisce in eterno col suo antico avversario politico.

Dante non lo conobbe di persona, ma poté conoscere le sue convinzioni filosofiche; e, benché l'anima non gli riveli il proprio nome, egli indovina subito chi essa sia dal vederla tra gli eretici e dalle domande che gli fa, non essendo in Firenze altri che potesse competere con lui per ingegno all' infuori di Guido.

Cavalcante si rivolge al Poeta col fiero impetuoso diritto dell'affetto e del dolore lungamente soffocato e represso. Egli inveisce, quasi, contro Dante, perché suo figlio non è con lui: egli ha bisogno di qualcuno contro cui sfogare il suo dolore. E guardate la logica inesorabile del convincimento profondo e assoluto: — Se vai per altezza d'ingegno, mio figlio ov'è? — cioè: — Dov'è mio figlio il cui ingegno è pure cosí alto? — Al padre affettuoso non s'affaccia neppur l'ombra del piú lontano dubbio che l' ingegno del figlio possa essere inferiore a quello di Dante. E il Poeta risponde che non va da se solo, ma è guidato da *colui che attende là*, da quel Virgilio che abbiamo visto come dileguarsi appena Dante s' è trovato a faccia a faccia con Farinata. E poi aggiunge: *forse cui Guido vostro ebbe a disdegno.*

Molto si è detto e scritto, come tutti sanno, su questo enigmatico verso. La piú razionale delle interpretazioni a me pare la seguente: il *cui* è oggetto di *ebbe a disdegno* e si riferisce a Virgilio. Il Cavalcanti ebbe a disdegno Virgilio come poeta e come simbolo: come poeta, perché Guido, al contrario di Dante, mostrava di far poco conto della letteratura classica in genere, della quale Virgilio era il piú alto e nobile rappresentante; come simbolo, perché egli, il quale era, come si crede, ateo, non poteva inchinarsi all'immagine della ragione illuminata da Dio. Il nostro Poeta viene a dire a Cavalcante: Guido vostro non è con me, non perché il suo ingegno sia minore del mio, ma forse perché gli è mancato quell'aiuto che è toccato a me a cagione miei ideali artistici e religiosi. Io non fo questo viaggio per merito mio proprio, ma per quello di *colui che attende là*, il quale riunisce in sé e simboleggia la duplice forza che mi spinge e guida: ei *duca*, ei *signore*, ei *maestro*.

Alle parole del Poeta, Cavalcante scatta in piedi improvvisamente: Dante ha detto *ebbe*, e non *ha, a disdegno;* e questo passato, riferito forse dal Poeta al momento in cui il suo viaggio ha avuto principio, fa nascere in Cavalcante il sospetto che suo figlio sia morto; e con movimento e con impeto pieno di verità e di naturalezza, sorge in piedi, e per reazione alla violenta impressione ricevuta, e per accostarsi istintivamente un po' piú al suo interlocutore, volendo credere di non aver sentito bene. E si noti l'affettuosa furia, piena di profondo strazio, delle domande: *Come dicesti? Egli ebbe? Non viv'egli ancora? Non fiere gli occhi suoi lo dolce lome?* Il suo subitaneo levarsi non nuoce ora piú all'effetto, che diremo monumentale, di Farinata, perché questi ormai si può dir, temporaneamente, sparito dalla nostra immaginazione, tutta intesa al nuovo episodio di angoscia. Nelle parole di Cavalcante c'è un tal concetto doloroso della morte per se stessa, come privazione del dolce lume del sole, che par di sentir parlare l'anima di un pagano; e si ripensa all'ombra d'Achille, la quale confessa ad Ulisse che preferirebbe di servire per mercede, a un contadino bisognoso, piuttosto che aver l'impero sulla gente morta. Anche altre volte nell'*Inferno* di Dante, la vita del mondo è chiamata *vita serena, vita bella, vita lieta;* ma il ricordo di essa non è forse mai cosí vivo e cosí profondo come in questo padre desolato.

Dante non risponde subito, per la ragione che vedremo piú avanti; e Cavalcante, interpretando quel silenzio come prova sicura della morte di suo figlio, ripiomba nel fondo del suo sepolcro senza dir parola, e scompare per sempre. Piena di efficacia, l'armonia imitativa dell'emistichio *supin ricadde:* i due forti accenti sulla seconda e sulla quarta sillaba fanno quasi sentire il tonfo dell'anima che ricade giú.

Cavalcante prima piange, quando il dolore è causato solo dal non vedere il figlio con Dante; poi si fa muto, quand'egli acquista la certezza della morte di lui. All' amore basta una parola, uno sguardo, un nulla per spingerlo all'estremo della felicità o del dolore. Prima è stata sufficiente la parola *ebbe* per metter quest' anima in subitanea agitazione; poi è sufficiente un breve silenzio di Dante, per spingere all'estremo grado la sua angoscia. La fulminea caduta e il silenzio di Caval-

cante è sublime; e ci lascia attoniti e agitati da mille idee, da mille sentimenti di dolore e di umana simpatia. Nello strazio di questo padre noi vediamo preannunziarsi il muto disperato dolore del conte Ugolino.

Ed, ecco, la maestosa figura del gigante, la quale era per un momento sparita dalla nostra fantasia, ci si ripresenta cosí come l'abbiamo lasciata, con lo stesso aspetto, con lo stesso atteggiamento, come se nulla fosse accaduto accanto a lui. Egli non veduto, né udito Cavalcante, né si è reso nessun conto di ciò che si è svolto al suo fianco. Il suo pensiero è sempre fisso e inchiodato alle ultime fiere parole di Dante. E a quelle parole egli riattaccherà il suo discorso:

Ma quell'altro magnanimo, a cui posta
restato m'era, non mutò aspetto,
né mosse collo, né piegò sua costa:
« E se », continuando al primo detto,
« s'egli han quell'arte », disse, « male appresa,
ciò mi tormenta piú che questo letto ».

Noi ritroviamo Farinata, all'aspetto e all'atteggiamento, quello stesso di prima; ma, durante il rapido dramma di Cavalcante, in quella statua fissa e immobile è avvenuto il piú profondo e subitaneo mutamento. All'immobilità della forma ha corrisposto il piú turbinoso, intimo moto dello spirito. Abbiamo lasciato il nume, e ritroviamo l'uomo. Il colpo di lancia *non han quell'arte bene appresa*, ha rotto le piú remote fibre di quel cuore e ha impresso il primo movimento di trasformazione. L'ironica parola *quell'arte* (l'arte di tornare in patria) è rimasta confitta nel fondo della ferita: egli la ripete, dandole un nuovo senso angoscioso che non aveva avuto sulla bocca del Poeta; e quella parola, ripetuta da lui, fa uno strano effetto e risuona quasi lugubre.

Il nume pareva *avesse l'Inferno in gran dispitto;* ora sappiamo che quell'anima sente il tormento del fuoco: lo sappiamo indirettamente, per via d'una comparazione; ma, nell'abbandono dello strazio, la confessione esce finalmente da quella bocca non avvezza che a parole sprezzanti e superbe; e all'atroce tormento del fuoco, un altro se ne sovrappone, piú acuto e terribile, quello di saper che i suoi non han quell'arte bene appresa. Farinata s'avvicina sempre piú a noi: il dolore ci lega a lui con la sua ferrea catena. Dante ha gettato nell'anima di lui il fuoco d'una pena che sorpassa quella stessa dell'Inferno. Al passaggio di questo fiero legislatore le vecchie pene, spesso materiali e grossolane, assegnate da Dio, impallidiscono o scompaiono, e il vero Inferno riprende il suo diritto, l'inferno della vita, l'inferno del cuore. Tace il turbine di Francesca; ed a Bertram dal Bornio, che, dal fondo dell'Inferno, levando a guisa di lanterna il proprio capo diviso dal busto, esclama a Dante, quasi orgoglioso della sua pena: — *Vedi se alcuna è grande come questa!* — risponde di lontano una voce lacrimosa e gentile: — *Nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria!* — E il conte Ugolino non fa motto della pena del ghiaccio che lo fascia e rinserra fino al collo; ma sente premere sul cuore, già pur pensando pria che ne favelli, il disperato dolore per la cruda morte degli innocenti suoi figli.

Farinata, subito dopo d'aver confessato il suo tormento, trova compenso e vendetta nel profetare a Dante il suo esilio: egli non sa restare a lungo in una posizione d'inferiorità; e, quando non può innalzare se stesso, abbassa spietato il suo avversario:

Ma non cinquanta volte fia riaccesa
la faccia della donna che qui regge,
che tu saprai quanto quell'arte pesa.

Si noti la ripetizione della parola *quell'arte*, che riprende il suo senso puramente ironico.

La predizione di Farinata è la seconda che si trova nel poema: la prima, la fa Ciacco. Poi esse si vanno ripetendo di tanto in tanto, e sempre in linguaggio sibillino, finché Cacciaguida, nel Cielo di Marte, non espone chiaro al Poeta, con alta e solenne parola, il doloroso destino della sua vita. E cosí queste predizioni del prossimo esilio vengono ad essere una delle linee architettoniche che percorrono l'edifizio del poema in tutta, o quasi, la sua lunghezza, e servono a meglio riunire all'occhio le diverse parti della vasta costruzione. Farinata allude all'inutile tentativo dei fuorusciti, detto della Lastra, per rientrare in Firenze con la forza; al quale, per altro, Dante, allora esule già da due anni, non prese parte, almeno diretta. — Prima che passino cinquanta mesi, ossia prima, che passino quattro anni e due mesi, quanti ne vanno dall'aprile del 1300, anno in cui parla Farinata, fino al giugno del 1304, anche tu saprai per esperienza, quanto sia difficile l'arte di tornare in patria. — *La faccia della donna che qui regge*, è la faccia di Proserpina, moglie di Plutone e regina dell'Inferno pagano, identificata poeticamente con la Luna. Nell'Inferno cristiano non c'è piú, naturalmente, Proserpina; ma essa sopravvive nell'uso del linguaggio, il quale, d'ordinario, suole rinnovarsi tanto piú lentamente dei concetti e delle cose.

Quando Farinata crede di aver tolto, col fiero colpo della predizione dell'esilio, ogni ragione di superbia o di tracotanza al suo avversario che lo vede abbassato nel dolore; non dubita di potersi rivolgere a lui in aria dolorosamente supplichevole; ma, prima, cerca, con una frase di cortese augurio, di lenire la ferita aperta dalle sue ultime parole; e, senza dargli tempo di rispondere al triste annunzio, ripiglia:

« E se tu mai nel dolce mondo regge,
dimmi, perché quel popolo è sí empio
incontr' a miei in ciascuna sua legge? »

E se ecc. Il *se* ha il valore deprecativo del *sic* latino: *cosí tu possa ritornare nel dolce mondo... io ti auguro che tu possa ritornare nel dolce mondo, e tu dimmi perché il popolo fiorentino è in ciascuna sua legge cosí contrario ai miei.*

La famiglia degli Uberti, capi di parte ghibellina, fu eccettuata dalla pace fatta nel 1280 tra le famiglie, e quindi non poté, come quasi tutti gli altri Ghibellini, rientrare in Firenze; ma dalle parole di Farinata risulta chiaro che tale esclusione dové poi essere confermata altre volte.

Alla domanda di Farinata, Dante, che non gli ha piú parlato dopo l'atroce: *ma i vostri non appreser ben quella arte,* torna a scagliarsi contro di lui, con l'istesso tono violento e ironico nel medesimo tempo; e il fiero contrasto rinasce:

Ond'io a lui: « Lo strazio e il grande scempio
che fece l' Arbia colorata in rosso,
Tale orazion fa far nel nostro tempio ».

L' Arbia è un fiumicello che scorre non lontano da Montaperti, dove i Senesi, i Ghibellini fiorentini fuorusciti e i cavalieri tedeschi del Re Manfredi sconfissero i Guelfi fiorentini. E Farinata, come abbiamo visto, ebbe gran parte in quella sconfitta. Si noti l'immaginosa robustezza del verso: *che fece l'Arbia colorata* ecc.; il verso stesso è veramente colorato in rosso. L'ironia è nella frase *tale orazion fa far,* detto amaramente per *fa prendere tale risoluzione, tal partito,* perché i priori e i sapienti di Firenze si radunavano a consiglio nella Chiesa di S. Giovanni.

A queste nuove, scottanti parole, il concetto della propria grandezza risorge in Farinata:

Poi ch'ebbe sospirando il capo scosso,
« A ciò non fui io sol », disse; « né certo
senza cagion sarei con gli altri mosso;
ma fui io sol colà, dove sofferto
fu per ciascun di torre via Fiorenza,
colui che la difesi a viso aperto ».

Ma la nuova grandezza di Farinata è la granpezza dell'uomo, non piú quella del nume grandezza che noi comprendiamo e penetriamo mrglio. Il Farinata che s'erge col petto e con la fronte, è Farinata messo al di sopra dell'uomo, è il monumento, la statua di lui; e della statua si può dire che abbia la solenne immobilità. Questo nuovo Farinata è la statua che si è risoluta nell'uomo per mezzo del dolore che ha serpeggiato in tutte le sue piú intime fibre. Egli sospira come noi, ed esprime i suoi affetti con l'istessa nostra intensità e forza di movimenti. Egli glorifica alteramente l'opera sua; ma nel fondo del suo cuore c'è la dolorosa umana necessità della difesa.

Lo scuoter del capo, che accompagna il sospiro di Farinata, non è già un segno di diniego, come s'è creduto, forse per la negativa che segue: esso è l'espressione desolata d'un'anima grande che non si vede compresa, e deplora la ingiustizia e la miseria della mente umana, la quale spesso adegua nei suoi giudizii la viltà e la grandezza. La prima parte delle sue parole è come il flettersi forzato d'una robusta lamina di acciaio, che contiene in sé il fremito e la violenza della reazione: *a ciò non fui io sol, disse, né certo senza cagion sarei con gli altri mosso.* L'anima sincera e generosa non nega l'offesa recata alla patria con la strage e col sangue di Montaperti; anche sopra ha detto, parlando della sua nobil patria, *alla qual forse fui troppo molesto;* ma a Montaperti non fu egli solo (la statua, che raccoglieva e idealizzava in sé tutta la sua parte, ha detto, invece, *io li dispersi*); e certo non fu senza ragione quel sangue e quella strage. Ma ecco subito l'aspettata impetuosa reazione: la lamina d'acciaio si libera della forza che l'opprimeva: *ma fu' io sol colà dove sofferto....*

Fu' io sol.... Questo è il nucleo centrale, è il concetto generativo di tutta la grandezza di Farinata. Là nel Consiglio d'Empoli, Farinata si levò solo tra una gente piena di astio e di vendetta che trascinava e insozzava l'alta idea della patria nel fango delle misere ire e delle misere invidie personali. Egli osò di levarsi solo; e solo e a viso aperto difese Firenze contro la rabbia distruggitrice di quei vili. Questa magnanima figura che si leva *sola* si fissò e crebbe sempre piú nella mente del giovine Poeta; e trovò finalmente la sua più alta, ideale e simbolica rappresentazione nel Farinata che si leva solo e maestoso tra una triste folla di tombe, nello squallore d'un cimitero. Farinata è l'uomo grande, è l'alto sentire, è la magnanimità fatta persona. L'uomo grande segue a norma di ogni suo atto, d'ogni sua parola, una fulgida stella, l'idea; ed essa risplende al di sopra

d'ogni odio, d'ogni piú caro affetto di persona; né dolcezza di figlio, né pietà di padre, né amore di consorte la possono offuscare; e la fulgida stella di Farinata è la patria. Quest'alto e nobile affetto è in lui tanto piú maraviglioso, in quanto egli ama, nello stesso tempo, intensamente, e dirò ferocemente, se stesso, i suoi primi e la sua parte. Egli ci mostra come lo spirito possa elevarsi via via e rendersi capace dei piú nobili e larghi affetti senza distaccarsi da altri affetti piú umili e piú circoscritti, ma non meno ad esso necessarii, e forse pur sempre piú poetici e cari, perché abbelliti dal fascino delle memorie e d'una lunga tradizione.

Dopo il magnanimo *fui io sol*, la figura del vero Farinata scompare dal nostro sguardo: egli non ha piú ragione di esistere. La sua continuazione è il Farinata glorificato dall'arte che si erge solenne e maestoso, al pari d'un nume, fuori della tomba. Il ciclo descritto dallo svolgimento del suo carattere è chiuso. E insieme con lui anche Dante e la fiera, impetuosa anima sua, anche quest'altro Farinata scompare. Abbiamo detto che in Dante, accanto al guelfo, che voleva persistere ancora, sorgeva l'uomo nuovo; e l'uomo nuovo scolpisce e ammira la maravigliosa statua di Farinata. Poi l'uomo vecchio, irritato, e ferito dalle parole sdegnose di quella nuova sovrumana creatura, si ribella e combatte; ma la suprema vittoria è all'uomo nuovo. Le ultime parole di Farinata esprimono il pensiero piú intimo di Dante, quell'alto pensiero che gli ha inspirato la superba rappresentazione. Dante e Farinata si riuniscono per quelle parole in un'anima sola; ogni ragione di contrasto e di diverbio si arresta; e le due sublimi figure, insieme confuse e abbracciate, si dileguano nel fulgido orizzonte della gloria.

Quello che vien dopo non è che illustrazione alle cose dette avanti, senza vero carattere personale.

Per non ritardare, nè indebolire la robusta e densa azione drammatica dei due episodii che precedono, Dante ha sospeso la spiegazione e il commento di alcuni concetti che l'avrebbero richiesto. Tale commento trova posto qui, nell'ultima parte del Canto. Dante ha tre curiosità da soddisfare; alle due prime risponde Farinata, all'altra Virgilio. Egli vuol sapere, prima di tutto, come mai le anime che mostravano di conoscere cosí bene il futuro, e n'era una prova la funesta predizione di Farinata, non conoscevano poi il presente, come risultava dal fatto che Cavalcante ignorava che suo figlio era ancor vivo. Dante comincia ad esporre il suo dubbio a Farinata, ricambiandogli la frase di cortese deprecazione: *deh, se riposi mai vostra semenza;* e Farinata gli rischiara questo punto, facendogli sapere che le anime dell'Inferno vedono, come i presbiti, le cose lontane; ma, quando esse s'appressano o sono, non vedono piú nulla. E da tale condizione si deduce che le anime non vedranno piú nulla dopo il Giudizio Universale, quando non vi sarà piú né passato, né presente, né futuro, ma solo l'eternità. E questa sarà un'altra importantissima modificazione che apporterà il Giudizio allo stato delle anime. Ma tale norma, che regola la cognizione del tempo negli spiriti, è troppo manifestamente introdotta per dar luogo, a Dante, di parlare, con opportunità, delle cose presenti; e alle anime di predir quel futuro, che, quando Dante scriveva, non era piú tale. Essa ha un certo carattere di meschinità; e, perché troppo artifiziosa, ha, come tutte le bugie, le gambe corte; tant'è vero che lo stesso Farinata la mette in oblio e la trasgredisce, quando domanda, alludendo al tempo presente, perché il popolo fiorentino è sí empio incontro ai suoi in ciascuna sua legge.

Dopo la spiegazione, Dante, pentito d'aver, per un momento, esitato a rispondere all'ansia affettuosa di Cavalcante, dice a Farinata che il suo silenzio è stato appunto causato dal dubbio che esso gli ha sciolto, e lo prega di far sapere a *quel caduto che il suo nato è coi vivi ancor congiunto*. E, a maggior conforto, noi diremo a quel caduto che suo figlio vive immortale nella gloria della lingua e nella mesta armonia dei suoi canti d'amore; mentre su di lui si riflette gran parte della luce irradiata dal suo primo divino amico.

Dante prega poi piú *avaccio*, piú in fretta, lo spirito, per saper chi con lui si stava: questa domanda si riconnette in con quella già fatta a Virgilio al principio del Canto: *La gente che per li sepolcri giace...* E Farinata risponde che si trova con piú di mille anime, tra le quali egli fa menzione soltanto di Federigo II, re di Sicilia e imperatore, che fu tenuto in conto di epicureo, e del cardinale Ottaviano, della famiglia ghibellina degli Ubaldini, il quale, nonostante che combattesse piú anni per il papa contro Federigo, fu sospettato di ghibellinismo, e si dice solesse esclamare: — Se l'anima è, per i Ghibellini io l'ho perduta. — Di queste due anime, diversamente gloriose sulla terra, qui non si cita che il nome: i fini della poesia son ben diversi da quelli della storia, e spesso del tutto contrarii: i piú alti per-

sonaggi, onore della storia, servono di corona all'amore di Paolo e Francesca: e qui l'imperatore Federigo e il Cardinale si mostrano appena alla base dell'alto piedistallo di Farinata.

Data la risposta, Farinata torna giú nel suo letto di dolore. Il Poeta lo dice rapidamente, con una sola parola: *si ascose*, per non farci assistere al poco conveniente graduale abbassarsi della maestosa figura; ma, in realtà, Farinata si era già nascosto da un pezzo, e ormai egli non era che una voce scolorita senza la persona.

Finalmente riappare Virgilio, il quale, dal momento, che, con *l'animose mani e pronte*, aveva spinto Dante verso Farinata, si era dileguato dal nostro sguardo; e solo una volta l'abbiamo inteso ricordare col vago *colui che attende là*. Dante gli si fa incontro pensoso: egli ha mente volta alla scura e minacciosa predizione di Farinata. Veramente, sarebbe parso piú naturale che Dante, cosí alto maestro nell'esporre i pensieri secondo quella che chiameremo gradazione dinamica, avesse chiesto a Farinata, prima delle notizie sulla cognizione del tempo nelle anime, opportune dilucidazioni sulle sue profetiche parole, che avevan dovuto produrre una piú speciale e piú forte impressione nell'animo suo; ma, all'ordine piú naturale e, quindi, piú artistico, è qui preferito un ordine troppo manifestamente riflesso e artifizioso.

Al vedere arrivar Dante cosí abbattuto, Virgilio gliene chiede la ragione; e il Poeta soddisfa alla domanda del Maestro.

« La mente tua conservi quel ch'udito
hai contra te », mi comandò qnel Saggio,
« ed ora attendi qui: » e drizzò il dito.
« Quando serai dinanzi al dolce raggio
di quella il cui bell'occhio tutto vede,
da lei saprai di tua vita il viaggio ».

Come tutti sanno, il viaggio della sua vita è poi esposto a Dante da Cacciaguida, suo trisavolo. Piuttosto che cercar di dare una stentata interpretazione di questo passo, io sto con quelli i quali preferiscon di credere che Dante, nel suo primo disegno, avesse realmente stabilito di far spiegare le tristi profezie da Beatrice; e che poi, per ragioni, le quali non mi paiono, a dir vero, molto difficili a trovare, abbia mutato opinione e abbia messo al posto di Beatrice il capostipite della sua famiglia, Cacciaguida. Al quale è riservato, cosí, l'ufficio della rigenerazione politica di Dante, mentre a Beatrice spetta quello della rigenerazione morale. Poi Dante forse obliò, o forse non curò di correggere questo passo.

Si noti il caloroso ricordo dell'occhio di Beatrice, del quale si adorna la risposta di Virgilio. Qui si risveglia di nuovo nel Maestro la persona e l'artista: quell'occhio lucente che egli ha veduto risplendere nel Limbo, e che, volgendosi pieno di lacrime, valse, piú d'ogni parola, a farlo correre in aiuto di Dante; quell'occhio continua a rifulgere nel suo gentile pensiero di poeta; ed egli l'avrà ancora davanti, come face dell'anima sua, pur sulla vetta del Purgatorio, quando, per incorar Dante a traversare il fuoco, esclamerà: *Gli occhi suoi già veder parmi.*

Dopo il suo ammonimento a Dante, Virgilio ripiglia il cammino verso sinistra; e, allontanatisi dal muro, i Poeti vanno verso il mezzo:

Per un sentier che ad una valle fiede
che in fin lassú facea spiacer suo lezzo.

Abbiamo accennato, piú sopra, alla vittoria del vero Inferno, dell'Inferno della vita e del cuore, alla vittoria della poesia, che sola eterna dura, sulla grossolana e materiale compagine di Dite. Qui il vecchio Inferno ritenta le sue vendette, e, reso piú feroce dalle incalzanti sconfitte, riapre le sue gole e ci ammorba col puzzo *che mille miglia e piú dalla lunga si sente.*

Ma la poesia, instancabile conquistatrice, s'avanza gloriosa con la fiaccola e con la spada, e ci prepara lo spettacolo di nuove vittorie, di nuove meraviglie.

Il Canto che oggi abbiamo letto, si disegna al nostro sguardo come un mirabile trittico, in cui la composizione principale, quella che rappresenta Farinata nel suo duplice aspetto di nume e di uomo, si apre per lasciare il posto, nel suo mezzo, all'episodio di Cavalcante. È del piú alto interesse cercar la ragione per cui il Poeta abbia voluto incastrare un dramma dentro l'altro. E questa indagine non è da mettere tra le miserie dei commentatori, come mostra di credere il De Sanctis; se i commentatori hanno spesso detto delle miserie, la colpa non è della ricerca.

L'interruzione improvvisa nel punto culminante dell'azione, contro ogni costume dell'arte convenzionale, dà, prima di tutto, uno straordinario carattere di naturalezza e di verità alla rappresentazione; e ne accresce l'interesse, facendo piú *angosciosa*, come direbbe Dante, *la carizia di piú savere.* Oltre a ciò, l'episodio frapposto, col tempo occupato dal suo svolgimento, rende piú naturale la trasformazione di Farinata, che non potrebbe

piacere ove fosse troppo repentina: quell'episodio fa l'uffizio di un sipario che s'abbassi temporaneamente sull'azione per favorire un mutamento di scena; e riesce d'incomparabile efficacia per render sensibile la profondità, e sto per dire, la fissità degli affetti e dei sentimenti di Farinata, che ci stupisce con l'immobilità sua, quando, dopo la caduta di Cavalcante, torniamo a riguardarlo. Egli, dopo le fiere parole di Dante non ha avvertito nulla di quello che è accaduto accanto a lui: eppure quel Guido, che Cavalcante teme sia morto, è il marito della sua figliuola, Beatrice, è il padre dei suoi nipoti. Ma, ciò non ostante, in quella statua fissa e immobile il compagno di sepolcro ha trasfuso, senza che essa se ne sia avvista, l'intimo fremito del suo muto dolore. Si può anche aggiungere che l'episodio di Cavalcante serve a dar maggiore solennità e larghezza di costruzione all'episodio di Farinata; larghezza che ben si addice all'anima vasta e molteplice del protagonista.

L'anima di Cavalcante è ugualmente profonda, ma piú ristretta di quella di Farinata. In lui non si ha alcun segno né d'amore di se stesso, né d'amor della sua parte, né della patria; in lui non si mostra che un affetto solo, quello del figlio; ma quest'affetto arriva a un grado d'intensità sublime. Egli non ha nessun pensiero di mostrar se stesso: nel suo primo movimento, egli si sporge dalla tomba sol quanto gli basta per veder se suo figlio è con Dante. E in questo suo affetto per il figlio, si oblia fino al punto da non far nessun cenno della pena infernale che lo strazia: la denominazione di *carcere cieco* che egli dà all'Inferno, ha, piú che altro, un semplice valore perifrastico. L'anima di Cavalcante, col suo sublime altruismo, è moralmente superiore a quella di Farinata; ma, in un certo senso, lo è anche esteticamente. Cavalcante ricade giú nella sua tomba e scompare nel momento piú pieno e piú intenso della sua vitalità: egli ci lascia con l'anima agitata e commossa da mille pietosi e profondi affetti e pensieri. Farinata, vuol protrarre la sua vita oltre il limite segnato dall'arte; e continua a parlare, vana voce, quando l'eroe e la sua maestosa persona è già scomparsa. Egli subisce il destino di quei grandi, cui la morte non concede di cadere circondati di luce e di gloria nel momento piú bello delle loro gesta; e son condannati a protrarre la loro vita in una lunga, oscura, demolitrice vecchiezza.

Ma il giudizio di Dante sulla sua propria creazione non sarebbe, in questo punto, andato d'accordo col nostro. Ben diversa dalla nostra era, ai suoi tempi, l'idea che s'aveva intorno all'essenza e all'ufficio della poesia. Per Dante, Farinata non perdeva il suo carattere e la sua dignità, passando a un tratto dal ricordo del proprio, immortale eroismo al freddo e impersonale ufficio di chiosatore e di maestro. Le notizie che egli dà sulla sorte delle anime, erano considerate cosí alte e importanti per se stesse, che, non che Farinata, ma qualsiasi piú alto personaggio si sarebbe dovuto gloriare di esporle. Il Farinata di Dante è come una statua, composta, nella parte superiore, tutta di finissimo oro, e, nel resto della persona, d'un metallo piú comune e piú vile, ma che, quando la statua uscí dalle mani dell'artista, aveva lo stesso prezzo e lo stesso fulgore e il colore stesso dell'oro: e l'artista medesimo, ingannato, lo ritenne oro purissimo. Nel corso dei secoli, però, il metallo veramente prezioso si è reso sempre piú fulgido e bello, e l'altro s'è, a poco a poco, oscurato e annerito; e rivela a ogni sguardo la vera sua natura.

Ma, quali che possano essere le differenze di carattere e di valore morale e estetico che corrono tra Farinata e Cavalcante, tra queste due gloriose immagini dell'umano dolore infinito; dell'uno e dell'altro si può ugualmeute dire che il fuoco par che serva, piú che a punirli, a riaccendere e a tener desto eternamente in loro il tumulto e l'angoscia degli affetti umani. In essi si scorge, in altissimo grado, quel pensiero fisso, insistente e terribile, quella che chiamerei la tragica demenza delle piú grandi anime dell'Inferno di Dante. E sul viso dell'uno e dell'altro si scorge vivamente l'impronta dell'anima del Poeta: impronta che sempre piú li riunisce ed affratella.

In Cavalcante c'è tutto lo strazio del padre che, nell'oscuro esilio, si volge attorno invano a cercare, come d'abitudine, gli aspetti desiati dei figli: strazio che troverà la sua piú alta espressione nel dolore disperato d'Ugolino. In Farinata c'è, come abbiamo già visto, tutta la grandezza eroica dell'anima di Dante; ma tra loro c'è, in oltre, il vincolo di somiglianze piú caratteristiche e particolari. Nei tentativi dei Guelfi e dei Ghibellini fuorusciti per rientrare in Firenze; quando vi prese parte, Dante portò certo, come Farinata nell'adunanza d'Empoli, tutta l'altezza del suo sentire, che metteva al disopra d'ogni affetto di persona o di parte, al disopra d'ogni oltraggio e d'ogni risentimento, la purissima idea della patria. Indi dovettero nascere odii e diffidenze per quel sommo solitario intelletto; ed egli

si staccò sdegnoso dalla *compagnia malvagia e scempia*, che non poteva salire a tanta nobiltà di concetti e di sentimenti, e a cui solo il suo cieco e violento amor di patria l'aveva per un istante potuto accostare.

E nella esaltazione stessa del ghibellino Farinata, Dante segue la magnanimità di lui, e riesce (sublime emulazione!) ancora più grande, perché, se il ghibellino mise al di sopra d'ogni odio o amore di parte, Fiorenza, la patria, egli mette piú alto della parte l'uomo, Farinata.

Nel tempio della gloria e della giustizia, a colui che l'*Inferno attosca* e che è *tra l'anime più nere*, a colui che per due fiate disperse i suoi maggiori, con l'alta fantasia il Poeta ha eretto un monumento piú duraturo e piú bello d'ogni opera di bronzo o di pietra. La maestosa figura si delinea sul cielo glorioso di questa sua nobil patria, che oblia se ei le fu troppo molesto; e sull'alto piedistallo rifulgono le parole immortali che riassumono tutta la sua personalità magnanima :

> ... fu' io sol colà, dove sofferto
> fu per ciascun di torre via Fiorenza,
> colui che la difesi a viso aperto.

F. Romani.

CHIOSE DANTESCHE

IL FIUME ERA, nota al " Paradiso „ VI, 56

DESUNTA DAI MANOSCRITTI DI LEONARDO DA VINCI

Nel VI Canto del *Paradiso* Giustiniano, ricordando a Dante le vicende dell'aquila imperiale, accenna alle imprese del « santo segno » quando, portato da Cesare, trionfò nella Gallia transalpina, coi versi :

> E quel che fe' da Varo insino al Reno,
> Isara vide ed Era, e vide Senna,
> ed ogni valle, onde il Rodano è pieno [1].

Fu facile ai commentatori l'identificare il Varo, il Reno, l'Isère, la Senna e il Rodano ; ma tutti errarono nel determinare qual fiume Dante volesse significare con la parola « Era ». Alcuni degli antichi, come il Buti, si contentarono di mutare nel testo dantesco « Era » in « Arar » ;[2] altri, come il Landino, essendosi rammentati che Plinio parla di un *segnem deferens Ararum*, credettero di potere concludere che l' *Era* dantesca fosse l'*Arar* pliniano, e ne cercarono la conferma nei *Commentarî* di Cesare, là dove il grande condottiero, parlando d'un fiume che scende dai Vosgi, scrive : « Flumen est Arar, quod per fines Aeduorum et Sequanorum in Rhodanum influit, incredibile lenitate, ita ut oculis, in utramque partem fluat, iudicare non possint ».[1] Tutti i commentatori accettarono l' in-

[1] *Par.*, VI, 58-60.

[2] I commentatori più antichi avevano lasciato indeterminati i nomi dei diversi fiumi, dicendo semplicemente che denotavano : « le provincie oltramontane, chesso Cesare per X anni continui soggiogò al Popolo Romano » ; « le provincie acquistate per Cesare sotto il segno dell'aguglia » ; e simili cose. Il Buti trasformò « Era » in « Arar » nel testo, e commentò : « Arar è fiume ancóra o di Provenza o di Francia, molto piano, onde Lucano : « Metis Arar latias gaudet non ferre carinas ». Cfr. *Comm. di Francesco di Buti sopra la « Divina Commedia » di Dante Alighieri*, pubbl. da C. Giannini, Pisa, 1858-62, vol. III e VI v. 59

[1] Plinio, *Hist. nat.*, III, 5. Cesare, *De bello gallico*, I, 12. Landino, *Comedia di Danthe Alighieri poeta divino : co l'espositione di Christophoro landino : nuovamente impressa*, ecc. [Firenze] 1529, p. 235 recto : « Era è fiume di germania. Nasce nel monte Vogeso. Corre per ghledui et segnali, tato leggiermente che apena si discerne in qual parte vada. Mette in Rhodano ». Nella ed. di Venezia del 1507, il Landino leggeva nel testo « isara vide arare et uide senna ». Nella

terpretazione del Landino, fino agli ultimi, i quali si accontentarono di aggiungere qualche spizzico di erudizione geografica, storica e linguistica. «Era, scrive lo Scartazzini, anticamente Arar, ὁ Ἄραρ, anche Ἄραρις, Araris, piú tardi Sauconna e Sagona, oggi Saona, fiume che nasce dai Vosgi, e cade nel Rodano a Lione » [1]. Vi fu uno solo che discordò dall'universale e piú unico che raro accordo, un tal Di Marzo, il quale, con la sua dottrina filosofica morale estetica storica politica e filologica, si è creduto autorizzato di poter apporre ai versi danteschi, che accennano alle guerre galliche, questa comica e strabiliante postilla : « Era è uno de' maggiori influenti dell'Arno, e da esso prende il nome il vallone tra Volterra e Pontedera; nasce da due rami, e dopo un cammino di 50 chilometri, passa per Pontedera, e va a sboccar nell'Arno » ![2]

Come mai Dante nel suo secolo potè chiamare col nome di Era un fiume, che dai classici era detto Arar ? Tale trasformazione non gli poteva esser giunta alle orecchie dalla Francia, perché l'Arar ai tempi di Ammiano Marcellino si chiamava ormai Sacona, piú tardi Saucona e ai tempi di Dante Saonne [3]. Nemmeno gli era potuto giungere all'orecchio dalla tradizione italica, perché il primo *a* di Arar, secondo le regole linguistiche, non poteva trasformarsi in *e*, e dall'altra parte gli scrittori contemporanei dell'Alighieri, come l'autore dei *Fatti di Cesare*, quando vogliono parlare dell' antico Arar, lo chiamano anch' essi *Saonna* e non *Era* [4].

ed. di Venezia del 1512, p. 346, nel testo « Era » e nel commento « Arar è fiume di Germania, ecc. ». Nelle successive ed. « Era » nel testo e nelle note. Aggiungerò che anche Claudiano chiama l'Arar « Centus ».

[1] *La « Divina Commedia» di Dante Alighieri riv. nel testo e commentata da G. A. Scartazzini*, Leipzig, 1882, v. III, Canto VI, v. 59. Dovrei qui citare i nomi di tutti i commenti vecchi e nuovi. Cfr. FORBYER, *Handbuch der alten. Geogr.* III, 2, pag. 90, nt 26 a.

[2] È la sola eccezione, e quanto felice ! DI MARZO, *Studi filosofici, morali, estetici, storici, politici, filologici su la « Divina Commedia »*. Firenze, 1881, v. III, pagina 139.

[3] C. J. Caesar, *Opera* (ed. N. L. Achaintre et N. C. Lemaire), Parigi, 1812, v. IV, pag. 190. « Ammianus Marcellinus qui circa ann. 380 vivebat, primus hoc flumen Saconam vocat, unde infimae latinitatis scriptores Sauconam, gallice *la Saône* ». L. PETIT DE JULEVILLE, *Historie de la langue et de la littérature française des origines à 1900*. Tom. I, pag. 324.

[4] *I Fatti di Cesare : testo di lingua inedito del secolo XIV pubbl. a cura di* L. BANCHI. Bologna, 1863, pagg. 49 e 50; nomina piú volte la « *Saonna* », che talora confonde anche con la Senna. E Dante avrebbe chiamata Era ciò che gli altri in Francia ed in Italia, dicevano nel suo secolo « *Saonna* » ?

Il Buti e il Landino devono aver preso abbaglio nei commenti, ingannati dalle loro classiche reminiscenze, e dietro ad essi tutti gli altri.

Per risolvere la questione esiste un elemento di fatto della massima importanza.

Nel *Codice atlantico* di Leonardo da Vinci, al foglio 337 *verso*, è tracciato, con grande precisione, il corso della Loira con alcuni suoi affluenti, e la *Loire* è chiamata, allo stesso modo di Dante, *Era*. « Era f(iume) ; — Schier f(iume); — Villa Franca ; — Ponte Sodro — Sodro f(iume) ; — Barco » [1]. E tutte le volte che Leonardo parla della Loira, anche quando è in Francia (1516-1519), la chiama alla maniera fiorentina *Era*. « Se tu mi dicessi: il fiume Era, che passa per la Francia, nell' accrescimento del mare ricopre piú di ottanta miglia di paese, perché è loco di gran pianura», ecc.[2] « Darai saggio del livello di quel canale, che s'à a condurre dall'Era a Remolantino, con un canale largo un braccio e profondo un braccio », ecc.[3]. « Era fiume d'Ambosa », ecc. [4]

Non vi ha alcun dubbio, nel secolo XV-XVI, in Firenze, la Loira si chiamava col nome di Era; Leonardo da Vinci, che prende il suo linguaggio dal popolo, quando è in Toscana e quando è in Francia, chiama la Loira, Era. E se nel sec. XV-XVI la Loira si diceva toscanamente Era, è mai possibile che nel secolo XIII-XIV Era significasse la Saône ?

Con la parola Era Dante, come Leonardo, vuol significare la Loira.

Ed è naturale. Nel secolo XIII *oi* in Francia non si pronunziava, come oggi, *wua*, ma si pro-

[1] *Il Codice atlantico di Leonardo da Vinci*, Roma-Milano, 1882-1903, f. 337 *verso*. Era è il fiume principale, ed è la Loira. Schirer è un'affluente, che oggi si scrive Cherer, ecc. Questo schizzo idrografico fu disegnato nel 1517, e si riferisce alle opere di canalizzazione del Vinci.

[2] RICHTER, *The literary works of Leonardo da Vinci*. Vol. II, Londra, 1883, pag. 213, che annota : « Leonardo ha scritto Era invece di Loera o Loira, forse sotto la falsa idea che *Lo* fosse un articolo ». Il passo fu scritto sulla fine del sec. XV.

[3] *Codice atl.* cit., f. 337, verso. Remolantino è Romorantin sulla Loire.

[4] RICHTER, *The literary works, etc.*, v. II, p. 481. Ambosa è Amboise. Altre volte, come nel manoscritto del British Museum, segnato Plut. CLXV, D. f. 269 *verso*, Leonardo scrive promiscuamente Era o Loera. Cfr. SOLMI, *Documenti inediti nella dimora di Leonardo da Vinci in Francia nel 1517 e 1518*, in *Arr[illegible] lomb.* (1904), pagg. 389 e segg.

nziava *oe*, e talora semplicemente *o*[1]. La parola ›-er (Loire) o L-er passando in Italia sulle bocce de' mercanti e del popolo, si trasformò in ›-era, L'-era; e il *lo* ed *l*, essendosi considerati me articoli agglutinati, caddero, e rimase sola-ente *Era*, per esprimere *Loire*.

Cesare poi, che nomina una sola volta l'Ar, nomina parecchie volte la Loira, che fu campo lle sue lotte, e che da Dante dovette essere sunta come segno delle imprese dell'Aquila, insieme col Varo, il Reno, l'Isère, la Senna e il Rodano[1].

Ben fecero quegli antichi che, per conservare l'Interpretazione dell'Era, storpiarono il testo stesso di Dante:

Isara vidde ed Asar e vidde Senna [2],

perché anche per loro Era voleva dir Loira, e bisognava ricorrere ad una storpiatura perché significasse la Saône.

Livorno, 3 marzo 1906.

EDMONDO SOLMI.

[1] L. PETIT DE JULLEVILLE, *Historie de la langue et la littérature française des origines à 1900*. T. III, ıg. 348. Per il secolo di Leonardo cfr. THUROT, *De la ·onunciation française depuis le commencement du XVe ècle*. Parigi, 1883, II, 270. Es. MONTAIGLON, *Recueil ·s poésies françaises des XVe et XVIe siècles*. V., pana 131. Importante è il seguente dato: C. J. Caesar, *'pera* (ed. N. L. Achaintre et N. E. Lemaire). Pagi 1812, v. VI, pag. 300: « Ligeris seu potius Liger, laximum Galliae flumen. Oritur in pago Velauno (au uy en Velay) ex Cebenna monte (44° 3/4 lal.), in loco ıi nomen est in dialecto regionis: la font de Leire ».

[1] CESARE, *De bello gallico*, IV, 9; VII, 55, ecc. ecc. Cfr. TIBULLO, lib. I, *Eleg.*, 7 v. 11. Si considera comunemente come fonte di questa terzina dantesca la *Farsaglia* di Lucano, lib. I 399 e segg., dove si nomina l'Araris. Ma ciò non prova nulla, perché, in questi medesimi versi, è rammentato e più lungamente il Liger (Loire). *Bell. civ.*, I, v. 439; « am placida Ligeris recreatur ab unda », ecc. ecc.

[2] La storpiatura si deve al testo del Buti, *Comm. di Francesco di Buti sopra la « Divina Commedia » di Dante Alighieri* pubbl. da C. Giannini, Pisa, 1858-62, XIII e VI, v. 59.

BULLETTINO BIBLIOGRAFICO

ACQUATICCI GIUSEPPE. — Cfr. il no. 3256.

AMENTA NICOLA. — Cfr. il no. 3280.

BIADEGO GIUSEPPE, *Dante e l'umanismo veronese*. Venezia, prem. Stab. tipolitografico cav. Federico Visentini, 1905, in 8°, pagg. 39-(1).

È il dotto e nobile discorso fatto dal B. in Verona, ıel Palazzo della Gran Guardia vecchia, per la aduıanza solenne della regia Deputazione veneta di Storia ›atria. Il Discorso (già pubblicalo nel *Nuovo Archivio 'eneto*, nuova serie, X, parte 2a), è illustrato, in fine, la sei Documenti risguardanti la dedizione di Verona ılla Republica veneta, e dei quali l'ultimo, che si riferisce alla cattedra dantesca veronese del Quattrocento, ù già publicato dal B. per le nozze Simeoni-Colpi. (3232)

BOCCACCIO GIOVANNI. — Cfr. no. 3270.

BAFFITO GIUSEPPE. — Cfr. no. 3259.

BRUNI LEONARDO. Cfr. no. 3270.

BUSNELLI GIOVANNI, *Gli esempî de' vizî capitali ne' sette cerchi del « Purgatorio » di Dante: Postilla*. (In *Monat-Rosen*, VI, 338). (3233)

CAPETTI VITTORIO, *Studî sul « Paradiso » dantesco (premiati dal Ministero) con un'Appendice: Dante e leggende di s. Pier Damiani* ... *serie sec*... ta N. Zanich...

(Prato, tip. Frat. Passerini e C.), 1906, in-8°, pagg. (4)-130-(2).

Sommario: L'aspettazione d'un prodigio; L'umano nel *Paradiso;* Il dolore; Il divino nel *Paradiso*. Appendice: Dante e le leggende di s. Pier Damiano. È il vol. 3° della 2a serie della *Biblioteca storico-critica della Letteratura dantesca* dir., da P. Papa. (3234)

CIMMINO ANTONIO, *Il « vero » velato ai Dantisti nell' VIII del « Purgatorio »*. Monza, tip. degli Artigianelli, 1905, in-8°.

In metafore, allegorie, affermazioni raccolte qua e là per tutto il Poema, l'Autore trova sicuro e chiaro documento della convinzione di D. sul concepimento immacolato di Maria e sulla assunzione del corpo di Lei al cielo. (3235)

— *San Gennaro e Dante*. (Nel *Corriere cattolico*, II, 6).

Dante ha implicitamente parlato di san Gennaro, il più celebre martire della più grande persecuzione contro a' cristiani quale fu la diocleziana, là dove, nel *Paradiso*, distingue i martiri in maggiori e minori, as... ...loli alle stelle della via Lattea. A Dante do... ...ere nota la divozione di Carlo II d'Angiò ...naro, poiché fu appunto nel 1305 che quel ...pese, la ricca custodia d'oro e d'ar... del Martire. (3236)

COSTAGUTA RAFFAELE, *Studî critici intorno ai primi monumenti della Letteratura italiana.* Roma, tip. di Giovanni Balbi, 1903, in-8°, pagg. 55. (3237)

D'ANNUNZIO GABRIELE, *Per la dedicazione dell'antica loggia fiorentina del Grano, al novo culto di Dante.* (Nelle *Prose scelte* di G. d'Annunzio, Milano, 1906, pag. 6). (3338)

— *Della rappresentazione dantesca: La città di Dite.* (Nelle *Prose scelte* di G. d'Annunzio, Milano, 1906, pag. 12).

Questo, e il precedente mirabil brano di prosa, son parte del commento del Canto VIII dell'*Inferno*, già letto da Gabriele d'Annunzio a Firenze in Or San Michele. (3239)

DANTE SOCIETY [THE]. *Annual Report.* London, 1905, in-24°, pagg. (10). (3240)

FAROLFI GINO, *La tragica e leggendaria storia di Francesca da Rimini nella Letteratura italiana.* Trieste, Stab. artistico tip. G. Caprin, 1905, in-8°, pagg. 71-(1).

Con questo sthdio l'A. espone la fortuna che la tragica istoria ebbe nella Letteratura italiana fino a tutto il secolo XVIII. Il diligente lavoro è estratto dal Programma della civica scuola reale superiore di Trieste, pel 1904-1906. (3241)

GIORDANO ANTONINO, *L'incontro di Sordello e l'amor patrio di Dante.* Napoli, Edizione della « Revue Franco-Italienne et du monde latin » [Tip. F. Di Gennaro e A. Morano], 1904, in-16°, pagg. 29-(3). (3242)

GIORDANO C., *Giovanni Prati e la difesa di Dante.* (Ne *La Bibl. d. scuole ital.*, XI, no. 16).

Risveglia il ricordo di una nota lettera di G. Prati in difesa di Dante, contro le ingiuste e acerbe critiche del signor di Lamartine pubblicate nel *Siècle* del 10 dec. 1856. La lettera del Prati fu stampata nel fascicolo 38°, an. VIII (1836) della *Rivista contemporanea* di Torino. (3243)

GORI ODOARDO, *Lettura dantesca.* Firenze, Le Monnier, 1906, in-16°, pagg. (40).

Il Canto XXII dell'*Inferno*, letto ed esposto dal G., con felice chtarezza, a Genova nel 1905. (3244)

GRANDGENT C. H., *An outline of the phonology, and morphology of the old Provençal.* Boston, D. C. Heath and Co. Publishers, 1905, in-16°, pagg. 159-(1).

A uno studioso delle opere di Dante giova per varie ragioni anche la conoscenza dell'antico provenzale, e per questo segnaliamo ai lettori del *Giornale dantesco* lo *Schizzo* della lingua dei trovatori ultimamente pubblicato dal Grandgent, professore di lingue romanze nell'Università di Haward. Noi abbiamo in Italia la buona introduzione grammaticale del Crescini nel suo *Manualetto provenzale;* tuttavia sarà utile dare un'occhiata all'operetta del Gr., che è frutto di lunghi studî e in cui, non meno che in quella del Crescini, si tien conto delle più recenti indagini intorno all'argomento. Aggiungiamo che la materia è disposta ed esposta con ordine e chiarezza e che l'A. tien d'occhio, senza farne oggetto di speciale osservazione, il provenzale moderno. (3245)

GRASSELLI VINCENZO, *Nella « Divina Commedia » un passo dai commentatori dichiarato incomprensibile, dallo stesso Dante chiaramente illustrato.* Padova, R. Stab. Prosperini, 1905, in-8°, pagg. 16-(2) e una tav.

Dall'esame del cammino che fa chi ascende, chi discende e chi va in piano, risulta che solamente quando si cammina su un piano matematicamente orizzontale il piede fermo, durante la volata dell'altro piede, è sempre il più basso. Inoltre sostiene che la parola *piaggia* non ha il solo significato di *pendio* ma anche di *qualsivoglia luogo:* e la parola *appiè* non significa un punto matematico, ma, nel suo senso lato, più o meno vasto a seconda del caso, uno *spazio.* Così le parole: « Là ove terminava quella valle », non sono da prendersi a rigor di parola, ma nel senso più largo di uno spazio o di un terreno anche discretamente vasto; sì che D. doveva camminare ancóra molto prima di arrivare al colle, come risulta anche dalle parole del Poeta « ripresi via per la piaggia diserta ». Né son da trascurar le parole « quasi al cominciar dell'erta », dalle quali si apprende che D. non era dunque ancóra arrivato al punto dove l'erta incomincia, sebben vi fosse vicino. Ciò poi che D. dice delle due fiere, la lonza e il leone, l'una *leggera e presta molto,* l'altro che contro lui pareva *venisse*, ci debbon sempre più persuadere della estensione della piaggia sulla quale D. aveva dovuto vedere le belve percorrerne un buon tratto. Un'ultima prova che il Poeta era ancóra nella piaggia, e quindi in pianura, si deve trovar nella domanda di Virgilio: « Perché non sali il dilettoso monte? » e nei versi: « Allor si mosse ed io gli tenni dietro » e « Entrai per lo cammino alto e silvestro » che ci dicono come, lasciato finalmente il piano, i due viatori presero la via del monte, cioè cominciarono a salire. (3246)

GRASSO C. — Cfr. no. 3256.

GRAZZINI V. — Cfr. no. 3256.

GUERRI DOMENICO, *Il « piè fermo ».* Prato in Toscana, Officina tipo-litografica Fratelli Passerini e C., 1905, in-16° picc., pagg. 46.

Cfr. *Giorn. dant.*, XII, 177. (3247)

GURNEY SALTER EMMA, *Franciscan Legends in Italian Art.* London, Dent, 1905, in-8°.

Recens. in *The Times*, 12 genn. 1906. (3248)

LORI FRANCESCO, *Indice alfabetico dei versi della*

« *Divina Commedia* » *di Dante Alighieri*. Firenze, tip. di Raffaello Ricci, 1904, in-16°, pagg. (11)-402. (3249)

MARCOCCHIA GIACOMO, *Esposizione del Canto quinto dell'« Inferno »*. Zara, Stab. tip. S. Artale, 1905, in-8°, pagg. 24-(2).

Buono e inspirato commento del Canto famoso, estr. dalla *Riv. dalmatica*, III, fasc. 6°. (3250)

NOYES ELLA, *The Casentino and its Story*. London, Dent, 1905, 8°.

Recens. in *The Times*, 12 genn. 1906. (3251)

ORVIETO ANGIOLO, *Un glorificatore di Firenze*. (Nel *Marzocco*, XI, no. 4).

Del senatore Isidoro Del Lungo e de' suoi studî intorno a Firenze e a Dante. (3252)

OTTONELLO M., *L'azione della Vergine nella « Divina Commedia » di Dante Alighieri*. Milano, prem. Scuola tip. Salesiana, 1905, in-16° picc., pagg. 37-(1).

Con calda parola il sac. Ottonello mette in rilievo la divozione « sapiente, affettuosa, viva e pratica » di D. per la vergine Maria, e dimostra come la sua dottrina armonizzi con la vera fede « pur come batter d'occhio si concorda ». (3253)

PAGANO A., *Francesco Torraca*. (Ne *La Bibl. d. Scuole ital.*, 1905, an. XI, nov. 15). (3254)

PÀNTINI ROMUALDO, *Restauri fiorentini*. (Nell'*Emporium*, XXII, 225).

Tra altro, del Palagio dell'Arte della Lana, ora sede della Società dantesca italiana. (3255)

PASSERINI GIUSEPPE LANDO, *Per frenare i dantologhi*. (Nel *Rinascimento*, II, 81).

Parla della nuova ediz. della *Commedia* di G. Acquaticci, di lavori sulla *Vita nova* e la *Questione di Beatrice* di E. V. Zappia, C. Grasso e V. Grazzani, e dello studio di A. della Torre sulla *Epistola Amico florentino*. (3256)

PAVANELLO ANTONIO FERNANDO, *Come Dante chiama Virgilio: Lettura nella r. Accademia virgiliana*. Mantova, Stab. tip. G. Mondovì, 1905, in-8°, pagg. 20. (3257)

PETRAGLIONE GIUSEPPE, *Una Cronaca del Trecento e l'episodio dantesco di Guido da Montefeltro*. Prato, Off. tip. lit. editrice Fratelli Passerini e C., 1904, in-16° picc., pagg. 24.

Cfr. *Giorn. dant.*, XI, 36. (3258)

PINCHERLE E., *Lettera astronomico dantesca al p. Giuseppe Boffito, barnabita*. Firenze, Direzione dell' Istituto alla Querce, 1905, in-8°, pagg. 10.

A proposito de' due opuscoli di G. Boffito: *Dante e Bartolomeo da Parma* (Milano, 1902) e *Il punto e il cerchio secondo gli antichi e secondo D.*, Milano, 1903. (3259)

PINO CESARE, *Nozioni critiche e letterarie sulla vita e sulle opere del trovatore Arnaldo Daniello in relazione ad alcuni passi della « Divina Commedia »*. Castelsangiovanni, tip. e cartoleria Amici Giulio, 1904, in-16°, pagg. 79-(1). (3260)

POZZOLINI-SICILIANI CESIRA, *Ricordo della inaugurazione del Palagio dell'Arte della Lana in Firenze, 9 maggio 1905*. Prato-Firenze, Officina tipo-litografica editrice Fratelli Passerini e C., 1905, in-8° fig., pagg. 37-(3).

Del Palagio dell'Arte della Lana, acquistato e restaurato a cura della Società dantesca italiana. (3261)

PRATI GIOVANNI. — Cfr. no. 3243.

RAMORINO FELICE, *Il codice 13 K della Biblioteca di San Gimignano*. (Nella *Miscellanea stor. della Valdelsa*, XIII, 231).

Il codice contiene, tra altro, un commento a Persio, sinora sconosciuto, opera del maestro Francesco da Buti, il lettor di Dante nello studio pisano. (3262)

RÓNDANI ALBERTO, *Minuzie dantesche*. (Ne *L'Italia moderna*, IV, vol. 1°, pag. 257).

Alle *Questioni parmigiane*, come le chiama il Torraca, il prof. Róndani aggiunge alcune osservazioni su l'antica opinione che gli Alighieri di Firenze non siano altro che una linea femminile degli Aldighieri di Parma. Il Róndani nota in proposito alcuni fatti sfuggiti al Tommasèo, allo Scartazzini e al Bartoli, e raccomanda ai nostri giovani studiosi di tentare nuove ricerche. (3263)

— *Minuzie dantesche*. Roma, F. Centenari e C., tipografi, 1906, in-16° picc., pagg. 32.

Argute noterelle, se pur non sempre colgon nel segno, intorno a passi del Poema dantesco. Da *L'Italia moderna*, IV, fasc. 50. (3264)

RONZONI DOMENICO, *I fondamenti dell'ordinamento morale della « Divina Commedia » ed una variante nel Canto IV del « Paradiso »: Replica a F. Flamini*. Monza, tip. ed. Artigianelli, 1906, in-8°, pagg. XVI-151-(1).

Sommario: Impreparazione scientifica e citazioni sbagliate; Le figure simboliche della *Commedia* e l'ordinamento morale dell'*Inferno*; « La tua Etica » e l'aristotelismo di D.; Il Canto della criminologia dantesca; Il concetto aristotelico della malizia nei teologi, negli esegeti biblici e negli statutarî del medioevo; La « matta bestialitade » in Aristotele e nei teologi medioevali; L'ordinamento dei dannati e delle anime che si fanno belle; I beati nelle sfere celesti e nella candida Rosa; Conclusione. Appendice: Spera « celestial » o « spiritual »? In quali difficoltà urta la lezione « spera cele-

stial »; Valore della lezione « spera spiritual »; Vicende delle due lezioni nei codici e nelle stampe della *Commedia;* La lezione più antica e primitiva; Perchè va studiata questa variante. (3265)

ROSSI GIORGIO, *Le « prose di romanzi » e il « vulgare prosaicum »*. Bologna, Ditta N. Zanichelli, 1906, in-16°, pagg. (4)-32-(1).

Il vulgare prosaicum e le *prose di romanzi* non significano scritture propriamente in prosa, ma gli scritti di genere narrativo, per i quali ai tempi di D. era nota e celebre la letteratura francese in Italia. Nel *De vulg. Eloquentia*, I, X, 2, Dante, con la frase *Biblia cum Troyanorum Romanorumque gestibus compilata*, ha inteso comprendere tutte quante le scritture ricavate dai fatti dei Troiani e dei Romani (dando al vocabolo *Romani* l'estensione che logicamente doveva avere per lui); v' ha compreso, cioè, non solamente la materia classica, ma anche l'epopea francese. (3266)

SHELDON E. S. e A. C. WITHE, *Concordanza delle opere italiane in prosa e del « Canzoniere » di Dante Alighieri, pubblicata per la Società dantesca di Cambridge, Mass.* Oxford, nella Stamperia dell'Università, (Londra, Enrico Frowde, editore), 1905, in-8° gr., pagg. VIII-740. (3267)

SILLS KENNETK C. M., *References to Dante in Soventeenth Century English Literature*. Chicago, print. at the University Press, 1905, in-8°, pagg. 18-(2).

SINOWITZ MICHAEL, *Beweise zu dem Schlüssel zu Dantes Alighieris Werke*. Zürich, verlag von D. Clecner, 1905, in-16°, pagg. 49-(1). (3268)

— *Schlüssel zu Dante Alighieris Werke Das neue Leben. Eine Komödie in 5 Ableilungen*. Zürich, verlag von D. Clecner, 1905, in-16°, pagg. 94. (3269)

SMITH R. JAMES, *The earliest Lives of Dante translated from Italian of G. Boccaccio and L. Bruni*. New-York, H. Holt and Co., 1905, in-8°, pagg. 103. (3270)

SOLDATI FEDERICO, *Il disegno morale della « Divina Commedia »*. Treviso, Ditta L. Zoppelli, 1904, in-8°, pagg. 63.

Utile studio, con buone osservazioni. Cfr. il *Bullettino della Società dantesca italiana*, XI, 260. (3271)

SUTTINA LUIGI, *Appunti bibliografici di studi francescani*. Erlangen, verlag von Fr. Junge, 1904, in-8°, pagg. 28.

Dal vol. 4° di *Kritischen Jahresberichtes über die Fortschritte der Rom. Phil.* del Vollmöller. — Vi si parla della *Letter. francescana, 1899-1901;* delle *Quistioni intorno alla valutazione critica delle più antiche leggende della vita di s. Francesco;* delle *Laudes creaturarum* ed altre scritture attrib. al Santo; dei *Fioretti*. (3272)

TEMPI [DAI] *antichi ai tempi moderni. Da Dante al Leopardi; raccolta di scritti critici, di ricerche storiche, filologiche e letterarie, con facsimile e tavole*. Per le nozze di Michele Scherillo con Teresa Negri. Milano, Ulrico Hoepli, editore (tip. Umberto Allegretti), 1904, in-8°, pagg. XIV-(2)-782-(2).

Di ciò che di dantesco in questo vol. si contiene cfr. questo *Giornale*, XIII, fasc. 1° e 2°. (3273)

TERLIZZI M., *L'Ugolino di Dante: studî*. Trani, tip. editrice Paganelli, 1904, in-16°, pagg. 22. (3274)

TOMMASEO NICCOLÒ, [*Due lettere a P. Perez, in cambio d'un suo lavoro dantesco*]. (Nel vol. *In onore di N. Tommaseo*, Milano, 1903, pagine 9 e 26). (3275)

TRIPEPI A, *Enigmi ed enigmofili della « Divina Commedia »*. (Nella *Riv. abruzzese*, XXI, 17).

Le « suppe » e il « D. X. V ». — Poichè tutti i dizionarî latini ad uso delle scuole c' insegnano che *suppa* è la *vino madefacta panis offa* di Columella, e poichè Pietro Alighieri, riferendosi anch'egli alle suppe espiatrici degli assassini dice *offa sive suppa*, all'A. viene spontaneo il dubbio che D., ricordando il viaggio di Enea nel Tartaro (VI, 419-20), avesse voluto chiaramente esprimere il concetto: « la vendetta di Dio non si fa placare, come l' ira rabbiosa di Cerbero, da donativi, da offe, da *suppe;* la vendetta di Dio non teme di essere addormentata da suppe narcotizzanti; la vendetta di Dio è sempre desta ». — E quanto al *Cinquecento diece e cinque* il T., giudicando non accettabile la interpretazione Torraca-Chistoni, e « un nuovo enigma » la « *vera* interpretazione che il ch. prof. conte Passerini, benemerito direttore del *Giornale dantesco*, ci procura dal dott. Guerri », si ferma all'*Apocalisse* (XIX, 11 e segg.) e mostra come sia « evidente che nel XXXIII del *Purgatorio*, Beatrice, che è la Teologia, e forse uno degli angeli, vaticini col *D. X. V.* un D(ei) X (Christi V (erbum) ». (3276)

VANDELLI GIUSEPPE, *Varianti della edizione Alinari della « Divina Commedia » in confronto con la edizione del Witte*. (Firenze, tip. Ariani, 1904), in-8°, pagg, 7-(1).

In confronto della lezione fermata dal Witte nel 1862, edizione minore, da lui presa a base de'suoi lavori pazienti sul testo del Poema, il prof. Vandelli, sciogliendo una promessa già fatta nel *Bullettino della Società dantesca italiana* (X, 414), dà qui la nota delle principali varianti da lui accolte nella edizione Alinari della *Commedia*, eccettuate, oltre che le varietà meramente grafiche ed ortografiche, pur le fonetiche e morfologiche che non hanno grande importanza per la interpretazio

della parola dantesca. — L'opusc. è estr. dal *Bullettino della Società dantesca italiana.* (3277)

VENTURI G. A., *Dante e Forese Donati.* Roma, Un. coop. editrice, 1904, in-8°, pagg. 10. (3278)

WITHE A. C. — Cfr. il no. 3267.

WHITEHEAD WILLIAM., *Dante Alighieri on dialects.* Manchester, Sherratt u. Hughes, 1901, in-8°, pagg. 8. (3279)

ZAGARIA RICCARDO, *Un avvocato napoletano del sec. XVIII e Dante Alighieri.* (Nel *Fanfulla della Domenica,* XXVI, 22).

Giudizî intorno a D. dell'avv. e critico Nicola Amenta. (3280)

ZAPPIA E. V., *Studî sulla « Vita nuova » di Dante.* Roma, E. Loescher (Benevento, L. de Martini e figlio), 1904, in-8°, pagg. 376-(4).

L'episodio della « Donna gentile » ; *Il senso letterale e l'allegoria ; Le rime e il racconto della « Vita nuova »* ; *La Beatrice storica ; Note.* — Vedasi la recens. firmata M. P., nella *Rassegna bibliografica della Letteratura italiana,* XIII, 157. Cfr. il no. 3256. (3281)

ZENATTI ALBINO, *Antichi rimatori padovani.* Padova, r. Stab. Prosperini, 1904, in-8°, pagg. 16.

Gruppetto di utili notizie su Antonio da Tempo e Andrea da Tribano, rimatori trecentisti de' primi decennî del secolo. (3282)

— *Il commiato di una canzone di Giacomino Pugliese.* In Firenze, Fr. Lumachi, edit. (Perugia, Un. coop. editr.), 1904, in-8°, pagg. 8. (3283)

ZINGARELLI NICOLA, *La perfezione artistica nella poesia provenzale.* (Nella *Nuova Antol.,* 1° ottobre 1904). (3284)

— *La vita di Dante in compendio, con un'analisi della « Divina Commedia ».* Milano, Casa editrice Francesco Vallardi, 1906, in-16°, pagine 8-III-(1)-236.

Questo libro, che deriva sostanzialmente dal bel vol *Dante* della *Storia letteraria* edita dal Vallardi, è « per le scuole e per le persone colte », le quali certamente se ne gioveranno assai, per la precisione e l'abbondanza delle notizie e per la larga esposizione del Poema, adatta a dare un facile orientamento a tutti i lettori della *Commedia.* È insomma un libro maneggevole e praticamente mille volte piú utile de'soliti indigesti volumi, pieni di erudizione pesante. (3285)

ZUCCANTE GIUSEPPE, *Fra il pensiero antico e il moderno.* Milano, Ulrico Hoepli (tip. U. Allegretti), 1905, in-8°, pagg. XII-510.

Di dantesco contiene questi due studî: *La donna gentile e la Filosofia nel « Convivio » di D.,* e *Il simbolo filosofico della « Divina Commedia », e le sue fonti principali.* (3286)

Milano, marzo 1906.

G. L. PASSERINI.

RECENSIONI

K. C. M. SILLS, *References to Dante in Seventeenth century English Literature.* Chicago, at the University Press, 1905 (estratto dal *Modern Philology,* III[a], 1). Un op. in-8 di pagg. 18.

È questa del S. una minuta esplorazione nei campi amplissimi della letteratura inglese, poesia e prosa, del secolo XVII allo scopo di trovarvi le tracce di quella qualunque conoscenza che in Inghilterra si aveva allora di Dante. Scarsa la messe che l'A. raccoglie e direi tale da non compensare la fatica e la pazienza durate, se non si trattasse del massimo Poeta nostro, di uno dei massimi del mondo civile ; ma questa consacrazione di universalità Dante non l'ebbe, è cosa oramai risaputa, prima del secolo testé passato, e queste ricerche provano, piú che l'ammirazione degli antichi, l'ammirazione e la devozione al Poeta nostro dei moderni scrittori di lingua inglese di qua e di là dall'Atlantico. La piú curiosa e la piú interessante delle notizie raccolte in questo breve e dotto opuscolo ci è data da un passo latino di un nipote del Milton, Edoardo Phillips, nel quale l'A. vede riflesso il pensiero del grande poeta inglese. Scrive, tra l'altro, il Phillips di Dante : « fama notissimum eius operum quae extant sive prosaica sive metrica oratione est poema eius quod inscribitur *Paradisus,* cui adduntur *Purgatorium* et *Infernum* » ; e le stesse cose, un po' modificando, ripete in inglese, che cioè il massimo titolo di gloria del Poeta nostro è il *triplice poema intitolato « Paradiso, Purgatorio ed Inferno ».* L' A. annota che l' intendere, come certamente il Phillips sembra qui intendere che il *Paradiso* è la parte piú importante della *Comedia,* è indizio di una critica straordinariamente acuta ; ma noi dobbiamo osservare che non per la speciale acutezza della sua critica, o, in altre parole, per un suo migliore intendimento di arte e di poesia il Milton, o per lui il nipote, mostra di pregiare tanto il *Paradiso,* bensí per altre ragioni che con l'arte e la poesia poco han da fare, molto col suo proprio sentimento religioso : la gran sintesi dantesca, scrive il D'Ancona, veniva dai diversi imitatori (noi possiamo aggiungere e dai diversi stu-

diosi), secondo le loro inclinazioni e i loro studi ridotta ad un solo elemento; il Milton doveva ridurla all'elemento teologico e perciò esaltare il *Paradiso* e stimar semplici appendici di esso il *Purgatorio* e l'*Inferno*, cosa ben lontana dal dimostrare una chiara e giusta comprensione della grande opera dantesca. Quindi, a mio credere, questo passo non ha più importanza di altri, egualmente errati, raccolti in questo opuscolo e per ben conoscere il giudizio che il Milton poeta faceva di Dante poeta bisogna ricorrere alle reminiscenze dantesche del *Paradiso perduto*.

LUIGI NATOLI. *Breve introduzione allo studio della « Divina Commèdia »*. Lanciano, Carabba, 1906, p. 47, in-16 e XVIII tavole. — Nessun merito posso pur troppo riconoscere a questo libretto, frettolosa e superficiale, e anche disordinata, esposizione, non scevra di inesattezze della materia e dei significati della *Commedia*; l'A. segue dove l'interpretazione del Flamini, dove quella del Pascoli, frammettendovi alcune sue viste personali, e per mancanza di sufficiente meditazione non riesce a dare un tutto organicamente completo. Pur nelle tavole, tipograficamente non troppo corrette, non mancano inesattezze provenienti, io credo, dalla fretta con la quale vennero messe insieme: nella XVI (*Prospetto della I Cantica*) si legge, per esempio, che i violenti contro la roba del prossimo son dannati ad esser saettati dai centauri, e ad esser tramutati in tronchi rosi dalle arpie i suicidi, e nella colonna della stessa tavola dove sono elencati i personaggi che parlano è per lo meno curiosa, in un libro elementare, l'incompiutezza con la quale i nomi sono registrati. E alla fretta, peccato imperdonabile per un insegnante, sono pure imputabili quest'altre, dirò così, inesattezze del testo (pag. 16), che la « Leggenda aurea » di Iacopo da Varazzo narra la discesa di Gesú nell'*Inferno*, e non altro, a quel che pare dalle parole dell'A. (pag. 17); che Dante finge di essersi smarrito in una selva oscura, dalla quale *ravvedutosi*, ecc. Ravvedutosi di che cosa? Forse di essersi smarrito (pag. 18)? I poeti, entrati nella città di Dite, percorrono una stretta via lungo le mura *sparsa di arche* (pag. 19), giungono misteriosamente alla porta del *Purgatorio*, come misteriosamente (pag. 18) s'erano sprofondati nelle viscere della terra, e trovano che sulla balza dei lussuriosi sta il *Paradiso* terrestre; finalmente (pag. 18), leggiamo che il *Purgatorio* è un monte sorgente « su una spiaggia di virgulti »: piccole cose, forse, in sé queste che ho accennato, ma che diventan gravissime quando si pensa a quali persone il libro è destinato. Fortunatamente contro questi errori il rimedio è facile e pronto: la lettura del testo stesso del Poema.

A. CHIAPPELLI, *Dalla trilogia di Dante*. Firenze, Barbèra, 1905, 1 vol. in-16 di pagine 286.

L'illustre scrittore raccoglie in questo volume cinque sue conferenze dantesche, che risguardano il 3°, il 26° e il 32° Canto dell'*Inferno*, il 14° del *Purgatorio* e il 31° del *Paradiso*, e ad esse fa seguire un'appendice, *Dante e Pistoia*, nella quale studia le relazioni tra il Poeta fiorentino e il pistoiese Vanni Fucci e la questione del Campo Piceno. Se è vero, come scrive l'A., che la lettura continuata del poema dantesco, la quale si va facendo oramai per ogni parte d'Italia, porge frequenti occasioni a rivelare, è giusto il dir così, capitoli meno noti o meno indagati di altri, cui circonda da secoli l'ammirazione universale, è anche vero che a una più larga conoscenza e a una più diretta e cosciente ammirazione della *Comedia*, senza dire degli effetti morali e quasi religiosi che l'A. se ne ripromette, contribuiscono libri come questi del Chiappelli, nei quali la dottrina ampia e profonda quanto sicura s'accompagna al vivo sentimento dell'arte in generale e della poesia dantesca in particolare e alla elegante garbatezza dell'esposizione; se anche essi non portano un vero ed efficace contributo al progresso degli studî danteschi. Ma un contributo porta il libro del Chiappelli certamente: poiché anche a tacere delle osservazioni e delle considerazioni sparse per il prezioso volume e specialmente dei frequenti e dotti raffronti e richiami, le conclusioni seriamente meditate dell'appendice meritano di essere considerate e discusse con altrettanta serietà dagli studiosi.

GIUSEPPE TAROZZI. *Teologia dantesca studiata nel « Paradiso »*. Livorno, Giusti, 1906, pag. 112, in-32.

FRANCESCO FLAMINI. *Avviamento allo studio della « Divina Commedia »*. Livorno, Giusti, 1906, pag. 122 in-32.

Dio e l'universo, gli organi del mondo e le intelligenze motrici, la creazione, danno materia ai tre capitoli di questo libretto, col quale il T. si è proposto di esplicare « il contenuto teologico del *Paradiso* con metodo facile e graduale, e con sufficiente analisi, senza presupporre nei lettori alcuna speciale preparazione alle teologiche discipline », di esso contenuto, peraltro, solo quel tanto che nella Cantica « ha uno svolgimento particolare e completo, e che, ben compreso, illumina la concezione cosmologica del Poeta ». Ma nel *Paradiso* ha svolgimento particolare e completo anche la dottrina del peccato originale e della redenzione e anch'essa, ben compresa, può illuminare la concezione cosmologica del Poeta; che la trattazione di questo punto manchi nel libro del T. è dunque, a mio credere, una non piccola lacuna. D'altra parte le buone intenzioni dell'A. non sono riuscite sempre vittoriose delle difficoltà dell'ardua materia, specialmente dove si tratta della creazione, sí che il libro è, nell'insieme, superiore alla capacità intellettuale degli studenti dei licei, ai quali è destinato, e nello stesso tempo incompiuto e inadeguato, nonostante gli innegabili pregi di dottrina e di esposizione, ai bisogni degli studiosi in generale.

— Anche l'intento del libretto del prof. Flamini va oltre ai bisogni della scuola, ché non certo tra gli scolari e gli esordienti negli studî danteschi si trovano quei tanti « che senza adeguata preparazione si spassano attorno ai simboli, alle allegorie, ai concetti filosofici adombrati o espressi nel Poema », contro il *capriccio ermeneutico* dei quali il F. crede non inutile impresa cercar di porre un freno. Vero è che il male bisogna curarlo alla radice, e che la radice può essere in questo caso l'iniziazione scolastica agli studî danteschi; è anche vero che il F. ha il diritto, quasi direi il dovere, di cercare la massima diffusione di quell'interpretazione della *Commedia* ch'egli crede la buona; ma quanto a questo secondo punto, io credo che al F. non sarebbero mancati più sicuri mezzi di volgarizzazione, e quanto al primo non credo possa raggiunger lo scopo un libro nel quale, nonostante la buona volontà dell'A., non mancano, per la stessa natura dell'argomento, passi di troppo difficile comprensione per uno studente di liceo. Agli studenti sono specialmente rivolti l'ultimo capitolo e

l'appendice, l'uno e l'altra molto, anzi fin troppo elementari e perciò in stridente contrasto coi precedenti capitoli, lucida e serrata sintesi di un'interpretazione sagace e spesso profonda; da ciò una ineguaglianza e una disarmonia che non possono non riuscire dannose all'intero libretto, il quale, come quello del Tarozzi, offre nello stesso tempo troppo e troppo poco. E non si può non osservare che l'ultimo capitolo e l'appendice raccolgono una materia, la quale non manca in nessun testo, un po'diffuso, di storia letteraria. In verità dispiace vedere un uomo come il F. metter mano a una compilazione affrettata e incompleta, anche per un libro diretto ad esordienti, qual'è appunto l'ultima parte del suo volumetto.

In conclusione: ottimo, per sé, il proposito così del Tarozzi come del Flamini; infelice, pure per sé, la sede dov'esso trovò attuazione, una collezione, a detta dell'editore stesso, di intenti più che modesti.

Napoli, 1905.

GIOACHINO BROGNOLIGO.

NOTIZIE

Premio per un lavoro Petrarchesco.

È ora noto con certezza a tutti gli studiosi ciò che molti di loro avevano agevolmente indovinato. Il signore forestiero, dal quale era stata generosamente largita la cospicua somma di L. 2500 qual premio ad un lavoro su *Francesco Petrarca e la Toscana*, non era altri che l'insigne bibliofilo e bibliografo americano residente in Firenze prof. Willard Fiske. Ciò può dirsi apertamente ora che, per sventura degli studî, la morte ha tolto il divieto che la modestia dell'illustre donatore ce ne faceva.

Il concorso si chiuse il dì 8 aprile 1905, e un solo concorrente si presentò. Il lavoro suo ebbe a riconoscersi frutto di molte e diligenti fatiche; ma si manifestò alla Commissione, e prima ancóra era apparso all'autore medesimo, manchevole e incompiuto, e in uno stato di elaborazione tuttora imperfetta. Perciò la Commissione non poteva certo conferire il premio, e conformemente a ciò che già era stato annunziato nell'avviso di concorso come cosa da farsi eventualmente, deliberò di rinnovare la gara, assegnando questa volta quella larghezza di termini, la cui mancanza è riuscita causa principale dell'esito per ora negativo.

Si rinnova pertanto il Concorso col programma precedente: *Francesco Petrarca e la Toscana*. Indagini e studî intorno a quanto risguarda le relazioni tra il Petrarca e la regione che gli diè i natali e la lingua; movendosi dalla famiglia e dai genitori di lui, e seguitandosi, anche oltre la morte sua, per tutto ciò che concerne la diffusione, l'efficacia, i giudizî dell'opera da lui compiuta nei secoli, dal XIV in poi.

A maggiore schiarimento si riportano le specificazioni che, rispetto al modo di trattare il tèma, sono state date, nell'atto di offrire il premio, dal munifico signore che ne ebbe l'idea:

« La trattazione dovrebbe contenere ragguagli compiuti per tutto ciò che ricongiunge il Poeta, in ogni tempo e in ogni modo, alla Toscana: la famiglia sua e della madre, la dimora all'Incisa, quella del padre a Pisa, il carteggio di messer Francesco coi reggitori della città di Firenze, le offerte che da questa gli furono fatte, i benefizî che ebbe nella città di Pisa, le relazioni sue col Boccaccio, le visite di Toscani a lui, il carteggio suo con loro, i manoscritti delle opere sue e delle lettere sue a lui che siano stati procacciati o esemplati da Toscani, le sculture, le pitture, le medaglie, i ritratti che si fecero in Toscana ad onore di lui o per la sua efficacia civile, letteraria, artistica ».

È desiderabile che l'opera, mentre dovrà essere frutto di scienza, abbia le qualità che si richiedono ad un libro destinato anche alla coltura generale. E per contribuire alle spese di stampa, e segnatamente delle illustrazioni, onde sarà accompagnato il testo, il donatore porrà a disposizione dell'autore premiato una somma supplementare di mille lire.

La Commissione giudicatrice per volontà del donatore è costituita dai signori professori Guido Biagi, Guido Mazzoni e Pio Rajna.

I lavori in lingua italiana, inediti, manoscritti, oppure stampati non anteriormente al 1906, anonimi o recanti il nome dell'autore, dovranno esser indirizzati alla Biblioteca Medicea Laurenziana in Firenze, non oltre il dì 31 decembre 1906.

Qualora nessuno dei lavori presentati paresse meritevole del premio, il concorso sarà ancóra rinnovato.

I periodici danteschi.

Si son fatte, non sappiamo a quale scopo, correre in questi ultimi tempi alcune dicerie, secondo le quali il *Giornale dantesco* avrebbe cessato, con la fine dell'anno 1905 le sue pubblicazioni, per fondersi e confondersi col *Bullettino* della Società dantesca italiana. Non sarà inutile dire che in queste notizie non c'è alcun fondamento di verità. Il *Giornale dantesco*, che conta oramai molti anni di vita, ed ha un numero di lettori e di abbonati veramente ragguardevole, sta e va bene da sé sulla sua strada, senza alcun bisogno di appoggi o di aiuti altrui; come cammina bene per conto suo il *Bullettino* della Società dantesca, fidato finora alla buona guida di Michele Barbi e de' suoi valenti cooperatori. *Giornale* e *Bullettino* hanno reso, compilati con diverso metodo ma intenti ad un medesimo fine, degli utili servigi agli studî nostri: e noi siam lieti dichiarare qui publicamente, poi che ci si presenta

l'occasione, che fra le Direzioni dei due periodici danteschi furono sempre le più cordiali e franche relazioni di amicizia, di stima e di simpatia.

Nuove publicazioni.

La nota dantesca non manca in un elegante albo che a ricordare il venticinquesimo anniversario della sua Libreria fu presentato da alcuni scrittori napolitani all' editore Luigi Pierro (*Per il XXV anniversario della Libreria Luigi Pierro*, Napoli, 1905). In quello opuscolo commemorativo Enrico Proto, in uno scritto intitolato *Per l'episodio dei montoni sul Folengo e nel Rabelais*, ricorda, molto acutamente al suo solito, un passo del *Convivio* (I, 11) ove Dante fa una considerazione e racconta un fatto che potrebbero avere inspirato al Folengo l'astuzia di Cingar. Parlando degli spregiatori del volgare per ossequio alla falsa opinione altrui, dice infatti il Poeta che essi sono da chiamare pecore e non uomini : *Ché se una pecora si gittasse da una ripa di mille passi, tutte le altre andrebbero dietro.... E i' ne vidi già molte in uno pozzo saltare, per una che dentro vi salto, forse credendo saltare uno muro.* Lo Zumbini, mentre nota la derivazione dell'astuzia di Panurgo da quella di Cingar, rigetta l'opinione del Henry che l'episodio dei montoni (il quale nel Folengo par non abbia niente da fare col rimanente del racconto e nel Rabelais è ingegnosamente legato coi fatti anteriori) debba esser considerato come un esempio comico che illustra la descrizione del paese delle parvenze e degli imitatori ; dall'occasione che suggerisce a D. la sua considerazione e il racconto, il Proto desume che qualcosa di vero ci potrebb'essere nella ipotesi del Henry, ma lascia su questa sua opinione giudice lo Zumbini.

In uno scritto intitolato *Col rocco?*, il Torraca crede che D., a proposito del pastorale dell'arcivescovo di Ravenna, scrivesse veramente non *rocco* ma *crocco*, la qual parola, oltre il significato generico di uncino, conserva ancóra, in alcuni luoghi d' Italia, questo specialissimo di bastone da pastore ; e perché deriva dal tedesco o dal celtico, non fa maraviglia trovarla ancóra viva in Inghilterra *(croock)*, appunto col significato di « bastone terminato a uncino came quello di un pastore e di *un vescovo* ».

*** L' editore Luigi Pierro di Napoli ha pubblicato in questi giorni la quinta edizione, accuratamente riveduta, della *Breve esposizione della « Divina Commedia »* del prof. Antonino Giordano.

*** Il « *Purgatorio » e il preludio* è il titolo di una nuova raccolta di studî danteschi messa insieme da Francesco D' Ovidio e pubblicata recentemente a Milano per cura di Ulrico Hoepli.

*** La solerte Libreria editrice lombarda di Antongini e C., ha dato in luce un pregevole manuale ad uso de' giovani studiosi, intitolato *L'Alighieri nella vita, nell'opera e nella sua varia fartuna*, compilato dal prof. Cesare Cimegotto.

*** G. L. Passerini ha pubblicato nel fasc. 8° del « Rinascimento » un articolo *Per frenare i dantofili*, al quale ne segue ora un altro (fasc. 13°) *Per Dante e contro i Dantomani.*

Un Monumento a Dante in Ravenna.

Ravenna, che, come al tempo del Boccaccio « non si rallegra poco d'esserle stato, oltre alle altre sue doti, conceduto di essere perpetua guardiana di cosifatto tesoro, come il corpo di colui, le cui opere tengono in ammirazione tutto il mondo », ha deliberato di erigere alla memoria di Dante, invece di un monumento di pietra inerte, un monumento ideale di vivida cultura, inteso a favorire quanti amano studiare la vita e le opere del Poeta e tutto il lavoro esplicato intorno ad esso dal pensiero umano.

Per mettere súbito in atto un tale proposito, il Municipio di Ravenna ha decretata la istituzione di un grande Museo dantesco al quale ha dato principio fin d'ora cogliendo l'occasione di acquistare una ricca biblioteca dantesca, ed ha aperto una pubblica sottoscrizione per completare la somma occorrente all'acquisto della biblioteca stessa e per dare sviluppo all'incipiente Museo. Come è noto, la raccolta di libri danteschi, iniziata dal dantofilo Leonetti di Udine, acquistata e completata dalla libreria Olschki di Firenze, è stata da quella Libreria a oneste condizioni ceduta al Municipio di Ravenna.

Le offerte dovranno essere indirizzate a Ravenna al Conte Comm. Pier Desiderio Pasolini, senatore del Regno.

Lectura Dantis.

Il prof. Vittorio Capetti ha tenuto in Venezia nella gran sala del Circolo filologico un corso di letture dantesche, dal 28 novembre 1905 al 28 gennaio 1906, illustrando il XXVII Canto dell'*Inferno*, i Canti III, V, VI, XIV, XXX e XXXI del *Purgatorio* e i Canti III, VI e XXIII del *Paradiso*.

Indicatore della Stampa italiana.

Due nostri colleghi di Roma si accingono finalmente alla compilazione di un *Indicatore della Stampa italiana* con tali criterî, che ci danno affidamento della serietà e della praticità dell'opera.

Pregati dai compilatori, avv. Buonanno e Benedettini, di buon grado invitiamo i compilatori e i collaboratori della stampa quotidiana e periodica, gli amministratori e i direttori, i rivenditori, le cartiere, le tipografie, le librerie e quanti hanno relazioni di negozî e di interessi con la stampa, di volere inviare il loro indirizzo esatto alla direzione dell'*Indicatore della Stampa italiana* in Roma, Corso Umberto I, 440. Riceveranno così una circolare per mezzo della quale potranno far noto quanto credono necessario nell' interesse proprio e dei lettori.

Prato di Toscana, Officina tipo-litografica editrice dei Fratelli Passerini e C.

G. L. Passerini, direttore — Leo S. Olschki, editore-proprietario-responsabile.



PER DANTE, CONTRO I DANTOMANI *

Nel mio precedente scritto *Per frenare i dantologhi* incominciavo le mie cronache sulla letteratura dantesca contemporanea nel *Rinascimento* di Milano (1, fasc. 8°), recando ai lettori il buon annunzio di una sperabile tregua della dantomania, la grave piaga che ci ha afflitto per lungo volgere di anni: e accennando alle possibili e più vicine cause di così lieto effetto, ponevo tra le prime il natural disgusto che tante inutili disputazioni e ricerche ampollose avevan generato oramai tra ascoltatori e lettori, provocando alcune ostili manifestazioni e alcune più o meno franche ed energiche proteste [1]. E poi che è necessario che alle esagerazioni d'ogni specie segua, prima o poi, la reazione, ed è umano che a coloro i quali troppo a lungo e con eccessivo rumore cercano di propagare e di imporre i propri gusti e le proprie idee, altri, prima sommessamente, poi palesemente si levino contro opponendo violenza a violenza, non mostravo nessuna maraviglia se alcuni ribelli — certo anche assai esagerando e talvolta spropositando — avevano incominciato a insorgere e si mostravan preparati a combattere una fiera battaglia contro la nuova superstizione e contro il nuovo idolo.

E neppur mostravo dolore: perché, anche se qualcuno può confondere la mia costante e immutabile ammirazione per l'arte di Dante immortale con la stupida idolatria de' pappagalli lusingatori e de' retori pedanti, io sono un po' dalla parte de' ribelli, o almen di alcuni ribelli, co' quali ho una certa comunanza di idee e, sotto qualche aspetto, di interessi. Anzitutto, pel rispetto che si deve a Dante e a buoni studî giova impedire, credo, che il nome e l'arte del Poeta siano levati, segnacolo in vessillo, dalla infigarda ignoranza di tanti perdigiorno che io vedrei volentieri ricacciati da qualche violenta forza possente là donde sbucarono sospinti dalla loro imbelle e implacabile vanagloria. E chi potrebbe, in verità, spazzare le nuove stalle di Augia come questi giovini ribelli che van gridando entro al tempio il loro grido discorde, e perseguendo di risa e di vituperî la insana e infeconda opera de' dantomani?

È ben vero: nella furia del percuotere, non tutti i colpi cadon giusto: non tutti i rimproveri e gli

* Questo articolo si riproduce qui, con leggere modificazioni, dal fasc. 13° del *Rinascimento*, la insigne rivista diretta da Ettore Moschino e pubblicata per cura della nota Libreria editrice lombarda Tomaso Antongini e C., di Milano.

[1] Cfr. specialmente: P. Bellezza, *Troppo Dante!* nel periodico *La Scuola secondaria italiana*, III, 515; F. Pastonchi, *Dante nelle scuole*, ne *La Stampa, gazzetta piemontese*, an. XXXIII, n. 251; e, in parte confutando il P., gli articoli di Angelo Conti e di Giuseppe Lippa-rini nel *Marzocco*, del 30 luglio e del 20 agosto 1899; sulla rinnovata lettura di Dante in Firenze, vedansi ancóra in *Marzocco* del 4 e dell'11 giugno del 1899, articoli di A. Agresti e di Enrico Corradini; nella *Rivista moderna di cultura*, Firenze, 1900, III, 337, G. Sergi, *Un nuovo risorgimento*, e la risposta in difesa de *La modernità di Dante* di S. Cipolla (III, 572), cui replicò, rincarando le dosi in difesa delle asserzioni del Sergi, il dott. Stockmann con un articolo su *Dante e la modernità* (III, fasc. 7° e 8°); R. Renier, *Dantofilia, dantologia, dantomania*, nel *Fanfulla della domenica*, Roma, 1903, an. XXV, n. 15, e la risposta di G. L. Passerini al Renier (*Con Dante e per Dante*) nel *Marzocco* del 19 aprile 1903; C. Ricci e B. Croce, *Il monoteismo dantesco*, ne *La Critica*, I, 230; G. Papini (*Gian Falco*, *Il dantismo*, nella rivista fiorentina *Il Regno* (1905, fasc. 20°) e poi nel vol. *La coltura italiana*, Firenze, 1906, pag. 59. Vedasi infine nel *Giorn. dantesco*, VII, 500, l'articolo *Per la « Lettura di D. » in Or San Michele*, in cui O. Bacci, confutati alcuni « scritti inspirati da una specie di dantofobia », spiega gli intendimenti che ebbero la Società dantesca italiana e la sua Commissione esecutiva fiorentina quando il 27 aprile del 1899 rinnovarono in Firenze la publica esposizione della *Divina Commedia*.

acri scherni son sempre e solamente vòlti a chi, solo, li merita. Lo sdegno passa anzi tal volta il segno, e l'invettiva, spesso esagerata o inopportuna, in tanto perde della sua efficacia e della sua forza castigatrice, in quanto esorbita dai giusti confini e divien cieco sfogo d'un'ira senza legge. Così in uno scritto recente d'uno di questi ribelli, spietato e selvaggio fustigatore non dei dantomani soltanto:[1] al quale, nella furia demolitrice perduta ogni ragione, paiono ugualmente degni di obbrobrio e dantisti e dantofili e dantomani,[2] senza nessuna di quelle necessarie eccezioni e distinzioni le quali non sembrarono inutili a un altro forse ugualmente fiero[3] ma, senza dubbio, piú sereno e però piú efficace biasimatore della dantomania, che lo aveva preceduto di qualche anno.

E questo è certamente un male, ma un male, ad ogni modo, che non può togliere ogni virtú al rimedio; perch'io credo fermamente che quando una opinione si opponga a un'altra violentemente, anche se giunga a sopraffarla non possa mai estinguere ciò che in essa è vivo e sano, ma valga anzi a purgarla di quanto in essa è posticcio e guasto, finché tutta e sola risplenda della sua luce intima e pura. E quanto di falso e di guasto sia pur troppo in questo odierno danteggiare non è, all'infuori de' dantomani, chi non veda. Gli studiosi di Dante seri e sinceri lo vedono e lo sanno: così gli ammiratori intelligenti e discreti di quella sua alta poesia che gli idolatri ciechi non conoscono e non intendono, malgrado le innumerevoli glosse e gli artificiosi ragionamenti de' lor prediletti chiosatori.

Quando a Firenze Guido Biagi e i valentuomini della Società dantesca italiana, che accolsero e maturarono la sua bella proposta, deliberavano di rinnovare, per il popolo, la lettura della *Divina Commedia* svegliando dai suoi secolari silenzî la grande aula di Or San Michele, non certo credevano né intendevano svegliare insieme tutta l'Italia a una nuova grande academia, a una specie di immensa Arcadia che ne' suoi boschi molteplici belasse e zufolasse invano il grande nome di Dante. Quel che essi intendevano e speravano proclamò alto e chiaro Gabriele D'Annunzio nel giorno solenne e memorabile della dedicazione dell'antica loggia del grano al novo culto di Dante. « Se Giosue Carducci — egli disse — parlasse oggi da questa cattedra, egli che si sforzò di ricollocare nella propria luce della età sua il gran padre Alighieri e di vederlo nelle proporzioni umane e nelle attinenze con gli uomini, certo designerebbe questo luogo di adunanza non come un aringo di comentatori ingegnosi, ma come un focolare di vita energica aperto nel centro della città. E io penso che i promotori di queste letture per il popolo non abbiano voluto soltanto dare occasione agli illustri dantisti di esporre le loro dotte ricerche in modo da renderle accasibili alle menti dei piú, ma abbiano voluto principalmente instituire una tribuna libera ove gli uomini d'intelletto, al contatto con il terribile spirito di Dante, mostrino la lor potenza vitale, la forza viva del loro pensiero, la sincerità del loro nutrimento, la lor facoltà di risonare nell'anima della moltitudine, e con l'aiuto del Libro portentoso cerchino di ristabilire né suoi lineamenti essenziali l'imagine difformata della Patria »[1].

Questo e non altro, non v'ha dubbio, fu da principio il nobile e superbo ideale del fine spirito fiorentino di Guido Biagi e de' suoi degni cooperatori: questo e non altro. Ma, è doveroso se ben doloroso doverlo riconoscere lealmente e coraggiosamente confessare oramai, l'effetto non ha corrisposto affatto o, almeno, ha solamente corrisposto assai scarsamente e imperfettamente a quelle loro alte speranze. Certo è che a Firenze le letture dantesche, affidate generalmente ai soliti dicitori e a professori che ripetono le loro lezioni e spiegano « le piccole cose de' loro manuali scolastici e del loro cervello letterario », si seguono e, presso a poco — salvo, s'intende, alcune molto onorevoli eccezioni — tutte si rassomigliano, come fosser calcate dentro un mo-

[1] Il sig. G. Papini (*Gian Falco*) che insieme col sig. G. Prezzolini (*Giuliano il Sofista*), prima su' periodici *Leonardo* e *Il Regno*, poi nel volumetto *La coltura italiana*, (Firenze, Francesco Lumachi, edit., 1906) tira colpi possenti se non sempre ben misurati contro tutto e contro tutti, la *Scuola classica* e il *Dantismo*, il *Metodo storico* e il *Manzonianismo*, gli *Storici dell'arte*, e il *Dannunzianismo*, la filosofia e i cultori di studî religiosi, ecc.

[2] Scrive il Papini: « Per entrarci [nel mondo dantesco] bisogna avere un'anima grande e coraggiosa, nemica delle mezze misure e dei complimenti, seria e cristiana. Bisogna rifarsi una virilità spirituale e odiare molte cose e lasciare gli ozî delle controversie sottili e i perditempi delle interpretazioni miracolose. I nostri dantisti, dal primo all'ultimo, sono incapaci di tali ascensioni. Il loro amore per D. non va molto piú in là del loro schedario... Tutti i nostri dantisti celebri... fanno della storia, fanno dell'erudizione, della bibliografia, della casuistica, dell'enimmistica, tutto quello che volete, ma non certo della penetrazione dantesca. Essi preparano tutte le loro fascine intorno al tempio, ma non hanno il fuoco necessario per arderle ed illuminare colle rapide fiamme il misterioso interno fino all'altare del loro Dio ».

[3] Il dott. Stockmann (*Dante e la modernità*, in *Riv. mod. di cultura*, III, 43) rimproverando aspramente i dantisti che « s'illudon di viver l'anima di D. e di renderla vivente, sol perché di lui vivono, ora per ora, l'ortografia e la frase e di lui van ritessendo, al modo usato e secondo le men credibili fonti la vita », avverte in nota: « Noi rispettiamo gli studiosi di D., come rispettiamo tutti gli studiosi, quelli cioè che, senza esser né reazionari né radicali... si tengono a far ciò che fanno gli studiosi, studiar seriamente qualche cosa... Non a questi egregi dantisti noi alludiamo nel nostro scritto, anche quando siamo costretti a servirci di una identica voce, in mancanza d'altra, per definir cose non certamente identiche ».

[1] G. d'Annunzio, *Prose scelte*, Milano, Treves, 1906, pag. 7.

unico: nebulose, monotone, troppo erudite ›, senza colore mai o quasi mai, senza ca- senza vita, dinanzi al solito invariabile uditorio ıese, paziente e silenzioso. Mai o quasi mai dal- pulpito solenne, che Enrico Lusini disegnò e eseguire con amore e con perizia mirabili, ıde sulla grigia massa degli ascoltanti rassegnati he improvvisa parola di risveglio, qualche ver- forza si rivela, si agita per la penombra miste- della sala vasta e a un tratto lampeggia qualche :e speranza. Così si legge a Firenze e si com- ı, da oltre oramai sette anni, il gran Libro . nessun giovamento: poi che lo spirito, il le spirito di Dante, è quasi sempre assente da e settimanali adunanze. « Quanto non sarebbe utile e fecondo — osserva un critico ostile [1] — fossero scelti i conferenzieri fra' migliori e più ingegni di scrittori nostri, fra i meno infetti ›nvenzionalismi autoritarî e tradizionali, e fra' cólti e studiosi di scienze! Liberi di esporre ıuesto o quel Canto, non questo o quel volume, ıesta o quella parte dell'opera dantesca, questo ıel lato della figura di Dante, questa o quella ıa che al mondo del Poeta sia ricollegata; chi imagina qual fonte di sorprese, quali orienta- i nuovi di esame, di mezzi, di mentalità, quali enti nuovi di discussione, qual nuova intellet- à di concezioni, di tendenze critiche, e, fors'anco, divinazioni noi avremmo avuto da conferenzieri ti, pubblicisti, romanzieri, critici, — (e, aggiungo, ›eti), — naturalisti, medici, psicologi, sociologi e licendo! »

: il critico ostile ha, almeno in parte, ragione: i può dargli torto quando francamente conclude la lettura di Dante, come si fa a Firenze, niuna à può recare e niun vero interesse destare nelle itudini, « né come mezzo di coltura e di eleva- : sanamente estetica e morale, né come rievo- ›ne di un'epoca o di una figurazione geniale ». ›me a Firenze così altrove; a Roma, a Napoli, dova, dovunque sull'esempio fiorentino sono : poco opportunamente improvvisate cattedre esche divenute a un tratto di moda. La *Lectura tis*, che si è sparsa rapidamente, per spirito di ızione più che per un atto di ardente fede e di do amore, in tutta l'Italia e per le sue isole, è stata la grande spinta a un salutare risveglio anima nazionale verso il suo Poeta magnanimo, ene l'« occasione di rinfrescare un poco le frasi ıostri rivenditori di rettorica »[2]: onde l'impetuoso improvviso irrompere di quella falange di dantologhi che ha inondato per tanti anni il mercato librario con un vero diluvio di inutili libri e libercoli, e assordato il prossimo a furia di gridar *Dante Dante!*, fino a che tra la folla stanca e esterrefatta, una piccola ma audace schiera di ribelli ha levato possente un urlo di protesta.

Finger di non accorgersi di questa piccola schiera che incalza e s'ingrossa — come vorrebbe qualcuno che forse si scandalizzerà anche di questo mio scritto onesto e sincero — sarebbe oramai vano e puerile artifizio: perché ciò servirebbe solamente a crescere a dismisura il numero degli scontenti e degli avversi, e a dare di conseguenza ai critici ostili maggior potenza ed ardire. E come io non voglio credere che questo possa essere il desiderio e lo scopo degli studiosi e dei veri amici di Dante, veggano essi se non giovi piuttosto riconoscere arditamente ciò che pur contengon di vero e di giusto, fra le esagerate e pazze affermazioni, le accuse dei ribelli, e ponendo súbito la mano ai rimedî più efficaci e più pronti che sono in loro potere, cercar di togliere o attenuare il male che tutti travaglia. Allora soltanto, se le proteste continuassero, potremmo tranquillamente fingere di esser sordi o divertirci ascoltando le voci de' rabbiosi banditori proclamare il Carducci un critico meschino, il Pascoli un pover uomo, il D'Annunzio un infelice imitatore di Riccardo Wagner [1].

Allora soltanto, non prima. Prima occorre — non per far piacere a' critici ma per l'amore e la dignità de'nostri studî — rinunziare a tutto ciò che è in essi di mediocre, di gretto, di pedantesco, di superfluo, di ingrombrante e di volgare; riformare, con opportuni provvedimenti, la *Lectura Dantis* fiorentina; sopprimere o almen diradare le altre troppe cattedre e licenziare i troppi oratori; rintuzzare le piccole ambizioni moleste e perseguitare le ciarlatanerie dannose; sconsigliare e avversare con tutti i possibili mezzi e con tutte le maggiori forze, centenari, commemorazioni, processioni, concorsi e proposte di monumenti danteschi d'ogni forma e d'ogni specie, sempre e dovunque. Basta per Dante il monumento che egli si è eretto durevole con le opere del suo genio, basta, a perpetuo e publico segno della venerazione che l'Italia gli deve, la ben guidata Società dantesca e la nobil cattedra ch'essa gli ha dedicato a Firenze, sua culla e cuore d'Italia.

G. L. Passerini.

---

[1] Art. cit. del dott. Stockmann, nella *Riv. mod. di cul-* , III, 43, nota 1ª.

[2] Papini, *vol. cit.*, pag. 65.

[1] Papini, *vol. cit.*, pagg. 98-99; 65; 85.

BEATRICE BEATA

La quistione di Beatrice, quando parea già spenta, si rinfocola piú viva: e quando l'arruffata matassa sembrava ormai quasi dipanata, si sta arruffando peggio di prima. La soave fanciulla, che, di carne a spirito salita, conduce il Poeta coi suoi occhi e col suo riso per i sommi giri, fin nell'Empireo, ove si mostra *su nel terzo giro del sommo grado, nel trono, che i suoi merti le sortiro*, il che, secondo la dottrina tomistica [1] e cattolica, non può dirsi che di un'anima vissuta in un corpo su questo mondo (come tutte quelle che compongono la rosa celeste) e che da un corpo aspetta di esser rivestita; la soave fanciulla, dico, sotto l'acuto sguardo di critici arguti e sottili, sembra che stia per dileguar nuovamente nelle nebbie dell'allegoria!

Ora, certamente, non è il caso, né ho la voglia, di esporre le mie idee sul proposito: lo farò, quando avrò compiuto alcune ricerche, le quali io credo necessarie, se non a risolver la quistione, ad avviarla almeno ad una risoluzione possibile. Per ora mi limito ad assai piú breve compito, a studiar cioè un solo aspetto della *Vita Nuova*. E premetto un'osservazione. La forma, in cui si presenta il racconto poetico e prosastico del libretto,

[1] Questo a me pare lo scoglio piú grave, contro cui s' infrange la spiegazione puramente allegorica di Beatrice. Perché, si ha voglia di arzigogolare; ma nel convento delle bianche stole sono anime di trapassati, a cui spetta il posto degli angeli caduti (S. Tommaso, *Summa theol.*, I, q. XXIII, a. 7). Tali anime non é possibile immaginarle senza la vita nel corpo, perché l'anima razionale non riceve l'esser da Dio, se non nel corpo (*Summa theol.*, I, XC, 4 c.; CXVIII, 3 c.; III, VI, 3-4), né fu prodotta in essere prima del corpo (I, XC, 4 c.; XCI, 4 ad 3; II-II, CLXIV, 1 ad 4; III, VI, 3-4); e a differenza degli angeli, son necessarî ad essa *dei meriti*, per ottenere da Dio la beatitudine; perché: «Solus Deus natura beatus est, angeli vero divinae naturae proximiores unico motu beatitudinem sunt consecuti; quam pluribus motibus, seu *actionibus meritoriis Deus voluit ut homines consequerentur*» (*Summa theol.*, I-II, q. VI, a 7 c.): e ciò sono i *merti che sortiro quel sommo grado* a Beatrice! Non ha, dunque, che fare l'anima sua con quella delle intelligenze celesti o degli angeli. Vive con gli angeli sí, perché, come si è detto, tutte le anime umane prendono il posto degli angeli caduti. Con queste parole alludo al poderoso volume dell'arguto collega prof. Zappia (*Studi sulla Vita nuova: della quistione di Beatrice*, Roma, Loescher, 1904); il quale, giunto innanzi a questo scoglio, dopo aver fatta la predetta osservazione, soggiunge: «Tuttavia, nel convento delle bianche stole v'è anche il simbolo della potestà imperiale al posto dell'alto Arrigo, che é ivi aspettato. Or chi ci assicura che il Poeta, figliuol di grazia, non avrà voluto con la figurazione di Beatrice nella Rosa celeste, presentarci un'altra faccia del suo bel prisma? Chi ci assicura ch'egli non avrà voluto porre nel seggio che vagheggiava a sé riserbato, il simbolo della sua teologica Musa? ...» Or quí ci troviamo di fronte a semplici ipotesi, che contrastano con la realtà della rappresentazione. Anzi tutto, non è esatto che al posto dell'alto Arrigo v'è il simbolo della potestà imperiale; perché la corona imperiale è sulla sedia, sullo scanno vuoto, che dovrà occupare Arrigo, a cui è stato riserbato quel posto. E l'idea non è nuova; perché, rimontando al salmo CII, 19: *Dominus in caelo paravit sedem suam*, e prescindendo dalla «bellissima sedia ornata di pietra preziosa e di tutta gloria», che fra Pacifico vide in cielo preparata per s. Francesco (cfr. *Giornale dantesco*, VII, 66); nelle *Vite dei SS. Padri* (vol. II, p. 127) si legge che un abate fu «ratto in eccelso, e vide uno, che gli mostrava un luogo molto glorioso con una bella sedia, e sopra a questa sedia erano sette corone; e domandando egli quegli, che glie le mostrava, di cui fossono quelle cose, rispuose, ch'erano del discepolo suo...». Il quale era ancor vivo, e gli era riserbata quella sedia con sette corone pei suoi meriti. Ma in tutti i casi la sedia è vuota; mentre quella di Beatrice è occupata come tutte le altre. Ed è la sedia che i suoi meriti le sortiro, e che ora appunto la sua anima ha occupata! Inoltre, se quello fosse il posto a Dante riserbato, gli avrebbe detto Beatrice (*Purg.*, XXXII, 101-2): «.... *sarai meco, senze fine, cive di quella Roma....*»? Non avrebbe detto: «*sarai al mio posto*»? Conveniamo, dunque, che se pure evitasse tutte le secche di altre difficoltà, la barca dell'allegoria s'infrangerebbe in quest'ultimo scoglio!

ome involuta in un sogno, in una visione, io i sogni o le visioni che vengono (a › opportuno, direbbe lo Zappia) a inter- la storicità o la realtà dei fatti, talché ar che esca fuor del verosimile. Ed anche non è il sogno o la visione, è un' imma- e mistica, che avvolge il racconto di neb- innaturale. Ora, io penso (ed è cosa ov- resto) che, insieme all' esame del rac- sé e del carattere generale di esso, si ·ocedere ad un esame minuto e paziente ›li elementi, poetici e prosaici di esso, li in relazione alle possibili fonti investi- ai confronti della letteratura e delle idee o, per assodare se quella rappresentazione, ›i sembra mistica, sognante, inverosimile ., non sia consona a tutti i caratteri del risulti perciò stesso verosimile, secondo :zioni delle menti contemporanee. Que- o minuto e paziente non mi par che si sia › tentato o esaurito sui singoli punti della *ιονα;* e ad esso mi propongo di portare ›lo contributo con questo mio scritto.

I.

un acuto indagatore e profondo conosci- pensiero di Dante e del suo tempo, il Salvadori, in uno studio recente [1], ha › l' origine del dramma, che si accenna :onda strofa della canz. *Donne, ch'avete;* avvenuto così di scoprire il vero legame, giunge quella rappresentazione con l'altra a del prologo della *Comedia*. In alcuni menti religiosi il dramma della Redenzione rologo in cielo, che è un vero contrasto. ırdo nel primo sermone *in festo Annun-* svolge in un vero dramma celeste il verso o 85 : *Affinché la gloria abiti nella nostra ı Misericordia e la Verità si son fatte in- ꞉ la Giustizia e la Pace si sono baciate.* investito di queste quattro virtú, ca- el peccato, n' era stato spogliato. Tra di ge contesa: ché due di esse, Giustizia e esigevano dall'uomo in soddisfazione del lolore e morte, le altre, Misericordia e :ntivan in cuore il perdono. E queste tor- Padre, implorando pietà. Le altre son chiamate a rispondere; e in un contrasto fra la Verità e la Misericordia, l'una reclama la morte assoluta dell'uomo, l'altra dice che con la morte di lui anch'essa viene a perire. Il giudizio è rimesso al Figlio, il quale sentenzia egualmente necessarie la morte e la miserieordia ; però *Fiat mors bona ; et habet utraque quod petit.* La morte resa buona, ecco il grande mutamento, la morte diventa porta della vita e della gloria, purché presa da chi non avendo colpa alcuna nulla le deve. Ma invano si cerca l'uomo a ciò adatto e pronto, e il Re si offre al dolore, alla morte, in espiazione della colpa umana. Questo prologo celeste al fatto dell'Annunciazione piacque assai e fu ripetuto nell'oratoria posteriore. S. Bonaventura riprende il racconto di S. Bernardo, premettendovi un'immaginazione nuova, come cioè gli Angeli in cielo pregavano per l'uomo caduto; finché viene il poemetto drammatico di Iacopone, nel quale Misericordia e Giustizia contendono innanzi a Dio per la riparazione dell'uomo, e di questa drammaticamente si descrive il modo. E il Salvadori osserva: «Sicché la concezione drammatica della canzone di Dante riprende il suo posto nella letteratura religiosa popolare del medio evo, dopo i suoi tre antecedenti noti, il sermone di S. Bernardo, la meditazione di S. Bonaventura e il dramma di Iacopone. Né si potrebbe dire da chi egli avesse attinto direttamente quella concezione, se non fossero la preghiera dell'Angelo che è novità immaginata da Bonaventura, e l'espressione « Diletti miei », che richiama altre simili della laude di Iacopone ; e soprattutto gli stretti rapporti che passano fra il dramma umbro e la *Comedia*, i quali dimostrano, non un' imitazione vera e propria, ma la ripresa d'una forma già abituale alla mente, per rendere un fatto novamente sentito, non piú in generale, come Rinnovamento dell' uomo, ma nel valore nuovo e intenso di Rinnovamento particolare suo ». E, dopo di aver fatto una rapida corsa nel poemetto iacoponiano, insiste: « Se si rammenta il prologo celeste di questo dramma quale S. Bernardo lo concepí, seguíto da S. Bonaventura e da Iacopone, vi si vedrà l' esempio della scena rappresentata da Dante nella canzone di laude; dove la contesa fra l'Angelo e la Pietà finisce col decreto divino che prolunga la vita di Beatrice nel mondo a principio di salute per Dante, come quella tra Giustizia e Misericordia del sermone di Bernardo finisce col decreto della discesa del Figliuolo di Dio sul mondo a salute dell'uomo. La morte, a cui l'uomo è condannato, per la pietà

———

[1] *prima idea del dramma di Dante* in *Nuova* ı, 16 gennaio 1904.

del Redentore, è diventata buona, come porta della vita e della gloria; e l'Inferno, a cui si sente condannato Dante, è diventato anch'esso tollerabile, per il raggio di speranza che vi porta la coscienza d'aver amato un'anima eletta *in cui la sua speranza vige;* la quale poi si farà messaggera di quella carità forte come la morte, anzi, secondo le parole di S. Bernardo nel sermone citato, *forlior morte, si fortis illius intraverit atrium, alligabit eum et diripiet utique vasa eius, sed et ipso transitu suo ponet profundum maris viam ut transeant liberati.* Si noti questa somiglianza fra il Redentore e Beatrice, la quale come, lei viva, dava a Dante la speranza d'una beatitudine speciale anche nell'Inferno, cioè d'aver conosciuto la Speranza dei Beati, cosí, lei, morta, lo condusse a sentirla come la donna in cui vigeva la sua speranza e che degnò per la sua salute scendere a lasciar le sue orme nell'Inferno, come partecipe all' ufficio proprio della Vergine Madre, di corredentrice. Cosí Bernardo, Bonaventura e Iacopone aprirono veramente a Dante la via». Quindi, dopo di aver fatto rilevare le relazioni, che passano fra il poemetto di Iacopone e la *Comedia,* conchiude che da quei tre venne «a Dante giovane l'esempio della prima concezione drammatica sua; bella novità della canzone di laude con la quale egli trasse fuori le nuove rime e dove balena la prima idea della *Comedia;* cioè quella d' una pace fra la Pietà e la Giustizia a proposito d'un uomo caduto che si sente dannato all' abisso, a cui unico conforto in quel fondo d'amaro dolore è sapere d'avere amato un'anima eletta di donna, che induce una lontana speranza dell'infinita Pietà». Queste sono le conclusioni del Salvadori.

Ma, come osserva anche l'amico prof. G. Melodia [1], le relazioni generali fra la concezione dantesca e quella dei tre predecessori, scendendo ai particolari si scommettono, fino a divergere in direzioni opposte nello scopo finale: «Che se anche si ammettesse (dice il Melodia) col D'Ancona che nel v. 27 Dante venga da Dio condannato all'Inferno, non però il contrasto sarebbe intorno alla sua salvazione, né Beatrice sarebbe ancora lasciata sulla terra «a principio di salute per lui», ma solo a conforto della sua immancabile dannazione». Ed è cosí! E invano il Salvadori, a rannodar gli strappi, insinua la frase: «a proposito d'un uomo caduto che si sente dannato all'abisso, a cui unico conforto in quel fondo d'amaro dolore è sapere d'avere amato un'anima eletta di donna, *che induce una lontana speranza dell' infinita Pietà*»; perché Dante sapeva benissimo che nell'Inferno è perduta ogni speranza! Quindi, la strofa della canzone resterebbe soltanto come ponte di passaggio, fra la rappresentazione di Bernardo, Bonaventura e Iacopone e il prologo della *Comedia;* fra i quali v' è realmente stretta ed intima relazione. Senonché, la strofa della canzone va intesa in diverso modo; nel modo cioè che, dietro il Mazzoni e il Gorra, intendono il D'Ovidio e con leggera variante il Barbi [1], ma con un'altra leggera variante, che mi permetto di apportarvi io. La donna, che sta sul mondo a beatificar la gente che la guarda, quella donna è desiata in alto cielo, ché Dio ne intende far cosa nova. L'Angelo la chiede, ma la Pietà difende la parte di Dante e delle donne; sicché Dio pronunzia il suo decreto: la donna stia ancora colà quanto gli piace, ad esercitare il suo benefico effetto sulla gente, che la vede; benefico effetto che è tale, che anche alcuni che s'aspettano di perderla diranno all'Inferno, come conforto in tanta pena: *Io vidi la speranza dei beati.* Or, secondo me, i vv. 26-28 esprimono il termine massimo della beatitudine ispirata da Beatrice; la quale, non soltanto già rende beati coloro, che sono degni di guardarla, e che quindi non possono finir male; ma anche coloro, i quali non ne son degni (i cor villani), o che non possono col guardarla divenire nobil cosa, rende beati, ma in altro modo, e cioè nel poter dire, scendendo all'Inferno, agli altri malnati, che nella loro sventura hanno almeno il conforto di aver visto la speranza dei beati. E questo è detto in generale di tutte le genti, perché: «Questa gentilissima donna..., venne in tanta grazia de le genti, che quando passava per via, le persone correano per vedere lei; onde mirabile letizia me ne giugnea. E quando ella fosse presso d'alcuno, tanta onestade giungea nel cuore di quello, ché non ardia di levare gli occhi, né di rispondere al suo saluto... Diceano molti, poi che passata era: «Questa non è femina, anzi è uno de li bellissimi angeli del cielo». Ed altri diceano: «Questa è una maraviglia; che benedetto sia lo Segnore che sí mirabilmente sal adoperare!» (XXVI). Quindi doveano aspettarsi, temere che Dio la chiamasse

[1] *La «Vita Nuova» di Dante Alighieri*, con introduzione, commento e glossario di G. Melodia. Milano, Vallardi, 1905, ricco ed ottimo commento del libretto dantesco.

[1] Cfr. per la questione il citato commento pagine 140-146.

:o agli altri angeli! Ed è naturale che alla rte: «rimase tutta la sopradetta cittade edova e dispogliata da ogni dignitade» ; perché avea *perduta* la sua *beatrice* (son. quella appunto, che la rendeva beata e temeva di perdere. Senonché coloro che fu- :gni di lei (dal cuor gentile), anche dopo la te si possono levare col pensiero a lei, e la io: ma i cor villani, che non furono degni non possono elevarsi col pensiero a lei, a immaginarla alquanto: e non la pian- hé in essi non può entrare spirito beni- nz. III). Sono costoro quelli, che l' hanno fisicamente e moralmente e che avranno l' unico conforto di dir nell' Inferno di rista! Ma Dante? Dante in quella frase mprende, né esclude sé stesso, perché i divini sono imperscrutabili: gitta quella er esprimere il dubbio, che lo tormenta, ie si è reso indegno di Beatrice, che an- sia compreso nel numero di quelli desti- Inferno; perché, se si è reso indegno di , come potrà pensare di esser degno di ta, ora, che la sua stessa anima sente di *ibbandonata de la sua salute?* (son. XVII). a però la speranza ch'egli non è un cor che l'ha amata, ch'è stato in sul principio :to da lei, che ora la piange e può col pen- ımaginarla e seguirla in cielo, mentre af- i voti il venir della morte, perché questa soave, dopo di aver toccata Beatrice. In rase, dunque, è un dubbio terribile, che sprime su stesso, che anch'egli possa es- preso fra quelli destinati all'Inferno: e se anch'esso si sobbarcherà alla misera condi- i portarvi, unico conforto, quello di poter malnati: *Io vidi la speranza de beati!*

quel decreto, dunque, Iddio, ascoltando di Pietà, concede che Beatrice stia alcun mondo, a compier la missione di beatificar , perfino quelli che avranno nell'Inferno il conforto di averla vista.

ile essendo il suo significato, la rappresen- si congiunge alle sue precedenti sulla ve- l Redentore! Ché, come la Giustizia vuol mo perisca e la Pietà invece che l'uomo si lché Iddio decreta di mandare il Figlio ai cui godeano gli Angeli!) a redimere e umano; cosí (rimpicciolendo la missione a alla persona), mentre l'Angelo vuol che venga in cielo, disertando gli uomini, la ega per le genti che la posseggono: e Iddio decreta che stia ancor là, ad esercitar la sua missione beatrice delle genti. E vi saranno alcuni che, pur discendendo all'Inferno, avranno il conforto di dire di aver visto la speranza dei beati: e anche questo emana dal dramma della Redenzione. Ché, allorché il Cristo fanciulletto è portato a Simeone (Luca, II, 29), questi dice: « *Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace: Quia viderunt oculi mei salutare tuum: Quod parasti ante faciem omnium populorum; lumen ad revelationem gentium, et gloriam plebis tuae Israel* ». E Simeone, infatti, secondo un Evangelo apocrifo, ma conosciutissimo nel medio evo [1], discende all' Inferno ad annunziare ai Patriarchi, pieno di gioia, di aver vista la loro speranza, ripetendo le parole riportate da S. Luca. Senonché, mentre Simeone scende all'Inferno per annunziar ció che ha visto ai Patriarchi, con la gioia che è venuta la loro liberazione, chi scenderà all'Inferno dopo di aver visto Beatrice dovrà portare quel misero conforto senza speranza! Infatti, per continuare il confronto, che altro poteva accedere a chi vide il Cristo, lo conobbe per tale, conobbe cioè la luce, e continuò ad ambular nelle tenebre? Dice proprio cosí San Giovanni nella sua 1ª Epistola: « *Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contractaverunt de verbo vitae: Et vita manifestata est; et vidimus, et testamur, et annuntiamus vobis vitam aeternam, quae e. at apud Patrem, et apparuit nobis: Quod vidimus, et audivimus, annuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre, et cum Filio eius Jesu Christo. Et haec scribimus vobis, ut godeatis, et gaudium vestrum sit plenum. Et haec est annuntiatio, quam audivimus ab eo, et annuntiamus vobis: Quoniam Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. Si dixerimus, quoniam societatem habemus cum eo, et in tenebris ambulamus, mentimur, et veritatem non facimus. Si autem in luce ambulamus, sicut et ipse est in luce; societatem habemus ad invicem, et sanguis Jesu Christi, Fili eius, emundat nos ab omni peccato. Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus: ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. Si confiteamur peccata nostra: fidelis est, et iustus ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate. Si dixerimus, quoniam non*

[1] *Evangelio di Nicodemo*, Parte II, II, 2 (la più importante e divulgata, perché dette origine ai tanti componimenti sulla discesa di Cristo in Inferno).

peccavimus ; mendacem facimus eum, et verbum eius non est in nobis ».

Cosí Dante vuole annunziare alle genti il merito o i meriti di Beatrice sulla terra, desiderata nel Cielo, meriti che egli primo ha visti e insieme con lui le donne a cui parla : ed afferma che i cuori gentili saranno da essa salvati ; ma i cor villani, pur conoscendola, avranno soltanto il conforto di dire, andando all'Inferno, di aver vista la beatrice delle genti, speranza dei beati. Ma egli pensa, per suo conto, che, benché abbia cor gentile e possa seguirla col pensiero, pure ha peccato e chi sa se dovrà esser nel numero di quelli, che la perderanno fisicamente e moralmente, in terra e in cielo ! Bisogna, dunque, confessare il proprio peccato verso di lei : e questo fa Dante nella *Vita Nuova*, e farà sempre, ritornando in sé, piangendo e sperando mercé da lei.

Conchiudendo, dunque, Beatrice appare come una succedanea del Redentore, mandata al mondo a rinnovar, nel particolare, la missione generale di quello, di salvare gli uomini. Essa, nella vita, reina di virtú, fugatrice di tutti i vizi, perfettissima creatura, spande intorno a sé la beatitudine ; sicché le genti la credono un Angelo, e lodano per essa il Signore : essa, perciò, nell'animo di Dante, assume la figura di una donna sovrumana, miracolo della SS. Trinità, mandata dal Cielo a beatificar le genti, rinnovando in particolare la missione generale del Cristo ; e desiderata in Cielo, dove è predestinata, potrà un giorno implorar mercede per lui. Or chi può realizzar tutte queste condizioni, se non una Santa ? I Santi, infatti, seguono la missione del Cristo : questi li santifica e li manda al mondo, come il Padre mandò lui, e dà loro la sua chiarità, perché il mondo creda in Dio e li ami (S. Giovanni, XVII) : ed essi vengono nel nome del Signore : e sono il sale della terra e la luce del mondo, che luce innanzi agli uomini, perché questi veggano le loro opere e glorifichino per loro il Padre ch'è nei Cieli [1], simili al quale essi sono perfetti (S. Matteo, V). Nei Santi, come negli Angeli, piú che negli altri esseri, riluce la SS. Trinità, a somiglianza della quale l'uomo fu creato (cfr. l'esegesi biblica al v. 26 del c. I del *Genesi*, per tacer di altro [2] : quindi il Santo può dirsi veramente miracolo della SS. Trinità [3]. E i Santi sono detti Angeli, appunto per la perfezione della loro vita, che li eleva al di sopra delle passioni mortali (cfr. il commento di S. Tommaso a S. Matteo, XXII, 30); sono i Santi, che intercedono per noi presso Dio, nel Paradiso, ascoltando le preghiere degli uomini. Che piú? Dice S. Cipriano che i Santi e i Beati : «.... Dei charitate in intimis sui totaliter penetrantur, *sicque deiformes effecti, in Dei similitudinem transformantur* ».

Ben a ragione, dunque, Dante, che vedea Beatrice perfetta in ogni virtú, spandere intorno a sé beatitudine celeste, sí da esser detta piuttosto Angelo che femina ; la concepí come un essere divino, miracolo della SS. Trinità, predestinata al Cielo, anzi desiderata in esso ; e quindi la imaginò come una Santa mandata da Dio sulla terra a beatificar le genti, ed a salvarle, a gloria di Dio ; quale è la missione dei Santi. Ed essendo questi i successori di Cristo nella missione di salvare il mondo, e mandati da lui, come Egli fu mandato dal Padre, potè immaginar riprodotta per lei, ma ridotta alle debite proporzioni ed accomodata al caso, una contesa celeste, ch'era stata immaginata dalla letteratura religiosa per la venuta del Cristo.

Ciò facendo egli elevava la figura di Beatrice fra i Santi, avvicinandola, quanto piú fosse possibile, all'ideale di essi, cioè il Cristo ; ma non immaginava in lei niente piú che una Santa, non uscendo dal capo della letteratura agiografica del medio evo [1].

E questo vedremo dimostrato pienamente dall'analisi, che mi appresto a fare di altri luoghi del libretto dantesco.

II.

Narra Dante nel c. XXIII : « Appresso a ciò pochi dí, avvenne che in alcuna parte de la mia persona mi giunse una dolorosa infermitade, ond'io continuamente soffersi per nove dí amarissima

[1] Cfr. Salmo CL, 1 : *Laudate Dominum in Sanctis eius....*

[2] Cfr. *De Monarchia*, I, 10.

[3] S. Giovanni, per es., fu detto dal Crisostomo *totius medius Trinitatis ;* vedremo l' importanza di questo confronto.

[1] Questo carattere generale dell'agiografia medievale è dimostrato in un libro recente del P. Ippolito Delehaye *Les légendes hagiographiques*, su cui vedi un bell'articolo del Renier in *Fanfulla della Domenica*, a. XXVIII, n. 13. Del resto, scrive S. Gregorio (*Moralium* l. X, 34) : « Necdum Redemptoris nostri potentiam videmus, sed tamen virtutem illius in electorum suorum moribus admiramur. »

pena; la quale mi condusse a tanta debolezza, che mi convenia stare come coloro, li quali non si possono muovere. Io dico che nel nono giorno sentendomi dòlere quasi intollerabilmente, a me giunse un pensiero, lo quale era de la mia donna. E quando ebbi alquanto pensato di lei, ed io ritornai pensando a la mia debile vita, e veggendo come leggero era il suo durare, ancora che sano fosse, sí cominciai a piangere fra me stesso di tanta miseria. Onde sospirando forte, dicea fra me medesimo: « Di necessità conviene che la gentilissima Beatrice alcuna volta si moia! » E però mi giunse un sí forte smarrimento, che chiusi gli occhi e cominciami a travagliare sí come farnetica persona ed a imaginare in questo modo: che nel cominciamento de l'errare che fece la mia fantasia, apparvero a me certi visi di donne scapigliate, che mi diceano: « Tu pur morrai ». E poi, dopo queste donne, vi apparvero certi visi diversi e orribili a vedere, li questo mi diceano: « Tu se' morto ». Cosí cominciando ad errare la mia fantasia, ecc». E segue raccontando il sogno della morte di Beatrice e dell'ascensione della sua anima al cielo.

Questo sogno troverebbe spiegazione in Alberto Magno, secondo il Busetto [1]. Il quale, discorrendo appunto dei sogni danteschi, e venendo all'origine patologica di essi, cosí scrive: « Alberto Magno, fra le tre cause di essi pone anche la « dispositio corporalis » come la collera scoppiata nella veglia, e la febbre perdurante nel sonno, osservando che in tal caso i sogni sono « causae et signa passionum et operum quae circa corpora accidunt ». Un solo sogno di questa specie riscontriamo negli scritti di Dante, quello della canzone: *Donna pietosa e di novella etade* e, a guardar bene, il racconto prosastico che le va innanzi, non ha il carattere mistico degli altri della *Vita Nuova*, ma è un episodio reale dell'anima di Dante, una viva rappresentazione della sua natura passionale ». E, dopo di aver descritto rapidamente il sogno, conclude: « Tale sogno del poeta febbricitante è, come si vede, uno di quelli che gli antichi chiamavano *aegri somnia:* sotto altro rispetto, poi, i moderni alienisti potrebbero classificarlo fra i sogni telepatici ». Noto anzitutto che citare Alberto Magno per la *Vita Nuova*, oggi che si discute se Dante scrivendola conoscesse Boezio, è un po'azzardoso. Ma l'osservazione sfuma, quando si badi che il Busetto vuole considerar come *reale* il sogno di Dante (per il che afferma una cosa inesatta, quando dice che esso non ha il carattere mistico degli altri della *Vita Nuova*, mentre sappiamo, e lo vedremo meglio in seguito, che esso è il piú mistico di tutti), quasi come un sogno foriero del futuro; perché conchiude che i moderni alienisti potrebbero porlo fra i sogni telepatici. Ma, non pregiudícando affatto (notiamo bene) la quistione se il sogno sia vero o inventato, o in parte vero e in parte inventato, cessa il bisogno di ammettere in esso un presentimento del futuro, quando si osservi che esso vien dopo ai cupi pensieri dell'infermo, il quale medita sulla fragilità umana e pensa con terrore che anche Beatrice deve morire.

È chiaro, dunque, che il sogno è conseguenza dei pensieri della veglia; come è chiaro che le forme paurose, in cui si presenta, sono conseguenze del farneticare febbrile del poeta, com'egli stesso avverte. In tal caso, non dobbiamo studiar la scienza medievale dei sogni, per quello che possono indicare, ma per la loro origine e conseguenza. Cosí sarà piú giusto, specialmente trattandosi della *Vita Nuova*, ricorrere ad Aristotele nella versione usata e commentata da S. Tommaso. Nel trattato *De Somniis* (vetus trans., liber unnicus, lect. 3), esaminando l'origine dei sogni nei sensi, Aristotele ad un certo punto dice: « Adhuc autem, quod facile decipimur circa sensus, cum in passionibus existimus: alii autem in aliis veluti trepidus in timore: et qui amat, in amore, ita ut videatur a modica similitudine, hic quidem hostes videre, ille vero dilectum. Et hoc utique quanto patibilior quis fuerit, tanto a minori similitudine videtur. Eodem vero modo et in ira et in omnibus concupiscentiis facile decipiuntur omnes: et magis quanto utique in passionibus magis fuerint. Ideo et in febricitantibus interdum animalia videntur in parietibus a modica similitudine linearum compositarum. Et hae quidem aliquando interduntur in passionibus, sic ut si vehementer non laborant, non lateat quoniam falsum. Quod si maior sit passio, tunc movetur ab ipsa ». E piú giú (4), dopo di aver mostrato come le immagini sensibili della veglia si riproducano nel sogno, venendo a discorrere della forma in cui esse appaiono nei sogni, distingue i sogni confusi del tutto, quelli conturbati e mostruosi e cattivi, come nei malinconici, nei febbricitanti e vinolenti, e quelli chiari e ordinati. E questo punto, un po' confuso nell'originale, è cosí mirabilmente chiarito ed esposto da S. Tommaso: « Complet intentio

[1] N. Busetto, *Saggi di varia psicologia dantesca*, in *Giorn. dant.*, XIII, pagg. 113 sgg. (quad. IV).

nem suam, dicens, quod sicut aqua, si fuerit vehementer mota, nullum apparet idolum in ipsa, sed si parum moveatur, apparet idolum distortum et alterius figurae quam esse debet, sed omnino sedata tunc apparent idola recta et manifesta; sic in dormiendo, quando vehemens est motus intrinsecus ex nutrimento, vel a passione aliqua, extinguitur motus simulacrorum, et non apparent omnino. Cum autem iste motus sedatus est, non tamen omnino apparent simulacra, sed distorta, et tunc fiunt somnia monstruosa et mala, ut in melancholicis et febricitantibus. Cum autem motus totaliter est sedatus, tunc tales evaporationes faciunt interius, et currunt motus simulacrum sedato omnino tali intrinseco, etc. » Collegando queste osservazioni col sogno dantesco, noi vediamo come a Dante, il quale, attorniato da donne, pensa alla caducità dell'uomo e che di necessità anche Beatrice deve morire, per il che smarrisce, febbricitante com'è, la conoscenza; a Dante, dico, febbricitante appare un sogno che, mentre è turbato e triste come quello dei febbricitanti, riproduce il suo pensiero, anzi ingrandisce con l'immaginazione, quello ch'egli stesso pensava: la visione è secondo la sua passione, lo stato d'animo in cui si trova; ed è ingrandita, perché (come Aristotele indica nei febbricitanti, e Dante dice *sí come farnetica persona*) da piccola similitudine, secondo la passione, sorgono i simulacri nella fantasia. Ed ecco come il ragionamento, che Dante fa tra sé, piglia corpo, e il pensiero della sua morte e di quella di Beatrice si tramuta nel sogno, in cui i simulacri delle donne, che ha d'intorno affettuose, si tramutano nei visi delle donne scapigliate, che lo minacciano di morte e poi vanno scapigliate piangendo per via[1]; mentre egli vede turbarsi la Natura, e subito che gli è annunziata la morte di Beatrice, ne vede salir l'anima, portata dagli angeli cantanti *osanna* al Cielo.

Il sogno, dunque, è naturalmente immaginato; e si noti come in sul principio è confuso e turbato (Dante non sapea ove si fosse, né chi fossero le donne); poi diviene piú chiaro, finché la erronea fantasia fu sí forte, cioè viva, precisa, da vedere il corpo della donna morta e le donne che le facean gli estremi uffici! E questo secondo la osservazione aristotelica, che secondo che é piú sedato il moto interno, piú chiaro appare il sogno.

Ma a questo elemento che, se non reale, dirò realistico del sogno, si fonde un elemento mistico innegabile, che tramuta il sogno in una visione mistica in tali forme e con tali procedimenti, da ricordare le visioni ascetiche medievali; cosí che tu non sai distinguere dove finisce l'elemento realistico fantastico e dove cominci il ricordo delle numerose visioni, che correvano per le mani di tutti.

Lasciando stare le maggiori visioni dell'oltretomba, che servono ad illustrare la *Divina Commedia*, sviluppo posteriore di piú semplici visioni ascetiche, per lo piú monastiche; noi vediamo che queste accadono per lo piú durante una malattia. Molti esempi potrei recare, specialmente dal *Dialogo di S. Gregorio* e dalle *Vite dei SS. Padri;* ma, dovendomi restringere a qualcuno, che serva ad illustrare la visione in esame, ricordo prima di tutte la celebre visione narrata da S. Girolamo nell'*Epistola ad Eustochio* (cap. IX); in cui racconta com'egli, preso da terribile febbre e ridotto quasi all'estremo, subitamente fu rapito dinanzi alla sedia d'un giudice molto terribile, che gli domandò della sua condizione. Egli risponde di esser cristiano: ma il Signore gli grida che mentisce, perch'egli è discepolo di Cicerone, non cristiano. Egli non sa che rispondere, e il Signore lo fa battere e flagellare; ond'egli, vedendosi perduto e giudicato, comincia a piangere e gridare misericordia a Dio. E tutti i Santi d' intorno chiedono per lui perdono e che gli sia data facoltà di penitenza. Ed egli, vedendosi in sí grave pericolo, piangendo giura e promette di non prendere piú quei libri: « In queste parole (cito la traduzione del Cavalca[1], e promesse mi fece lassare; e meravigliandosi tutti quelli, che m' erano d'intorno, ritornai in me, e apersi gli occhi ancora sí pieni tutti di lacrime, sicché in ciò si mostrò, che grande passione, e pena, e dolore io aveva sostenuto ». In questo sogno, lasciando gli elementi intermedi, non è chi non veda il principio e la fine identici a

[1] A questo punto è utile riportare un passo di Macrobio, non perché Dante lo conoscesse, ma perché spiega meravigliosamente queste strane apparizioni del sogno dantesco. Macrobio (*In Somnium Scipionis* l. I, cap. 3) distinguendo cinque generi di sogni, spiega cosí l'ultimo: « φάντασμα vero, hoc est visum, cum inter vigiliam et adultam quietem in quadam, ut aiunt, prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspicere videtur irruentes in se, vel passim vagantes formas, a natura seu magnitudine seu specie discrepantes, variasque tempestates rerum vel laetas vel turbulentas ».

[1] *Volgarizzamento del Dialogo di S. Gregorio e dell'Epistola di S. Girolamo ad Eustochio*, opera di P. Domenico Cavalca, Roma, Pagliarini, 1764.

uello del sogno dantesco, specialmente la fine, ı quel risvegliarsi d'un colpo nel singulto vero el pianto, che fa meravigliare coloro che sono ıtorno al letto.

Ma, assai piú importante è una delle tante viioni riportate nelle *Vite dei SS. Padri* (che io ito naturalmente nella traduzione del Cavalca [1]. : il principio della *Storia di Furseo Monaco* Parte quarta cap. LXXVIII); il quale si muove al monistero da lui fondato per far visita e preicare ai suoi parenti: « Ed essendo già presso he giunto alla casa del suo padre, fu subitamente ssalito, e molestato d'una molestissima infermità, icché a braccia fu portato in casa del suo padre, he v'era presso. E volendosi isforzare di dire lo 'espero, fu subito circundato di tenebre; ma vide opra se quattro mani istese, che lo prendevano er le braccia, e tiravanlo in su. Ed essendo cosí ratto, e sostenuto da quelle mani, parevagli di edere, ma non ben chiaro, due Angioli in forma mana; ma levato di piú su, vide piú chiaramente la hiarità degli Angioli, intantoché non gli pareva veere se non lume; e poi vide un Angiolo armato con no iscudo bianco, e con un coltello molto splenliente, che gli andava innanzi; e i predetti tre Angioli sí per lo grande isprendore, e sí per la nirabile melodia, che facevano, gli davano mirapile dolcezza, e cantavano incominciando l'uno quel verso del Salmo: *Ibunt Sancti de virtute in virutem; videbitur Deus Deorum in Sion;* e dopo questo gli pareva udire un canto di molte migliaia l'Angioli, ma non gl'intendeva; e parevagli, che ndassono verso Cristo con mirabile chiaritade, splendore delle loro facce, sicché per lo grande plendore non poteva in loro cospicere, e non oteva vedere cosa corporale. Allora udí uno di quelli Angioli comandare, e dire a quell'Angiolo ırmato, che gli andava innanzi, che il dovesse imenare al corpo, e cosí fece. Allora Furseo, velendosi rimenare per quella via, ch'era salito, e onoscendosi, ch'era fuori del corpo, domandò gli Angioli dove lo rimenassono. Allora l'Angiolo, che gli era da mano diritta, gli rispose: Ch'era bisogno, che ritornasse al corpo, e compiesse quello, er che venuto v'era. Allora egli increscendogli la loro partirsi, pregavagli, che non lo rimenasono. E allora l'Angiolo gli rispuose, che ritornerebbono per lui, compiuto che avesse di fare quello, che doveva, e incominciarono a cantare la parola del predetto verso: *Videbitur Deus Deorum in Sion;* per la soavità del qual canto, l'anima sua assorta, non seppe pure come si ritornare nel corpo, e sentíe lo parlare di quelli, che gli erano d'intorno, e che si meravigliavano. E sentendosi scoprire lo volto parlò, e disse a quelli, che gli erano d'intorno: Or di che gridate, e maravigliatevi? Allora rispondendo coloro, com'egli dal Vespro insino a quell'ora era istato morto, disse loro quello, che veduto aveva, ma dolevasi, che non aveva alcuno savio, e bene intendente, a cui potesse bene chiaramente narrare quello, che veduto aveva ».

Qui, non solo è tutta la cornice, in cui è inquadrata la visione dantesca; ma c'è pure qualcosa del quadro: ché l'anima di Furseo portata al cielo dagli angeli cantanti, mentre il corpo giace inerte, benché egli stesso sia spettatore ed attore, ricorda la visione dantesca, ove lo spettatore è distinto, poiché Dante vede l'anima di Beatrice menata al cielo da angeli che cantano, e ne vede poi il corpo inerte. Ma identico è il processo della visione. Una fiera malattia la produce; e l'anima di Furseo, come la fantasia di Dante, vede prima confuso, poi piú chiaro, finché distingue a mille gli angeli che ritornano al cielo. E se ne togli il singulto del pianto, che è in Dante e non è nella visione di Furseo (il che richiama meglio la visione di S. Girolamo già citata), la fine fra le due visioni è perfettamente identica. Chè, come a Furseo accade al rinvenire, anche a Dante le donne accorrono e parlano fra loro e lo credono morto, e procurano di confortarlo: « Onde molte parole mi diceano da confortarmi, e talora mi domandavano di che io avesse avuto paura. Onde io, essendo alquanto riconfortato, e conosciuto lo fallace imaginare, rispuosi a loro: « Io vi diròe quello ch' i' hoe avuto ». Allora cominciai dal principio infino alla fine e *dissi loro quello che veduto avea...* »; come appunto Furseo, rispondendo a coloro che gli stavano intorno: « *disse loro quello, che veduto avea* »! Nondimeno, tutto questo non ci autorizza ad affermare che Dante abbia avuto proprio presente la visione di Furseo, nel raccontare il suo sogno: ma non credo azzardoso affermar che, nel raccontare il suo sogno, a Dante vagasse per la mente o la visione di Furseo, o altre simili, sulle quali conformò lo schema della sua. Il che ci mostra come, fin dalla *Vita Nuova*, Dante era imbevuto di quell'ambiente visionistico, che lo portò alla *Divina Commedia.*

[1] *Volgarizzamento delle Vite de' SS. Padri*, secondo l'edizione di Firenze a 1732, Verona, Ramanzini, 1799 (tomo secondo, pagg. 372-3).

Ma nel quadro della visione ascetica, che Dante deducea dalle visioni medievali, s'insinuano altri elementi mistici, che bisogna studiare separatamente, perché essi ci chiariranno meglio la concezione dantesca della persona di Beatrice, dalla canzone precedente *Donne ch'avete* alle visioni seguenti.

III.

Dante fa coincidere la morte di Beatrice con forti commovimenti universali: « e pareami vedere lo sole oscurare sí, che le stelle si mostravano di colore, ch'elle mi faceano giudicare che piangessero ; e pareami che gli uccelli volando per l'aria cadessero morti, e che fossero grandissimi terremuoti..... ».

A questo punto si citano diversi ordini di fenomeni[1]: quello per la morte di Cristo e quello visto in visione da S. Giovanni nell'*Apocalissi* (VI, 12-14), da una parte; e quello degli stessi fenomeni accaduti per esseri umani, dall'altra

Cosí alla morte del Cristo (Matteo, XXVII, 51-2): « *Et ecce velum templi scissum est in duas partes a summo usque deorsum, et terra mota est, et petrae scissae sunt, et monumenta aperta sunt...* »; (Marco, XV, 33; Luca, XXIII, 44-5): « *Erat autem fere hora sexta, et tenebrae factae sunt in universam terram usque in horam nonam. Et obscuratus est sol.....* ». E (per tacer di tante narrazioni del grande dramma, e per limitarmi a quelle dei due grandi padri della Chiesa, ai quali è ricorso il Salvadori, per la canzone *Donne ch'avete,* cioè S. Bernardo da S. Bonaventura), nel *Pianto della Vergine* a lui attribuito (e capostipite di tutti i componimenti letterari su tale argomento), S. Bernardo cosí narra la morte di Cristo[2]: « E cosí dicendo, inchinato il capo, si n'andò allora lo spirito. Allora tremò la terra, scurò lo sole, piangeva lo mondo, piangevano le stelle, e la luna, e tutto lo splendore del cielo si partirono, le pietre si fessero, e fessesi lo velo del tempio di sopra e di sotto, ecc. ». E nella *Meditazione dell'albero della Croce,* (traduzione del trattato *Lignum Vitae*) S. Bonaventura cosí narra[3]: «.... e in quel medesimo tempo e ora, questo sole visibile che dà lume alla terra, come sensibile, e ragionevole creatura, mostrando compassione al fattore suo, ebbe nascosi, e sottratti i suoi razzi...[1]. Passando Gesú di questa vita mortale il velo del tempio si partí e aprí dalla vetta insino al pié in due parti; e la terra si commosse fortemente e tremò, e le pietre dure si fessero e spezzarono... nel cui transito piange il cielo, e trema la terra e le dure pietre si fendono e spezzano di naturale compassione ».

Di qui balza la visione dantesca, meglio che dal Vangelo: cosí, dunque, tutta la natura, per dolore, piange la morte di Beatrice ; la quale comincia a ripigliare anche qui l'importanza del Redentore. Ma c' è di piú. Dante, all'annunzio della morte dell'amata fa seguir la visione della sua anima portata dagli angeli al cielo: « Io imaginava di guardare verso lo cielo, e pareami vedere moltitudine d'angeli, li quali tornassero in suso, ed aveano dinanzi da loro una nebuletta bianchissima. A me parea che questi angeli cantassero gloriosamente ; e le parole del loro canto mi parea udire che fossero queste : *Osanna in excelsis;* ed altro non mi parea udire ». *Negli Atti degli Apostoli* (I, 9-10) gli apostoli cosí vedono ascendere Cristo al Cielo: « Et cum haec dixisset, videntibus illis, elevatus est ; et nubes suscepit eum ab oculis eorum. Cumque intuerentur in coelum euntem illum, ecce duo viri astiterunt iuxta illos in vestibus albis..... ». E S. Bonaventura, nel trattato su citato: «..... in presenza della sua dolce Madre, e di tutti levò alte le mani, e visibilmente era per sua virtú portato alto in cielo. E poiché fu levato in alto, per volontà di Dio s'interpose in mezzo una nuvola tra Gesú e' discepoli, la quale il nascose dagli occhi di tutti : ... Cantando gli angioli, e godendo, e rallegrandosi i santi, Dio e Uomo, messer Gesú Cristo salí sopra tutti i cieli... ».

Dante vede salir l'anima dell'amata nel tripudio degli angeli, i quali anche alla morte del Cristo (come osserva S. Bernardo) mentre tutti piangevano : « erano allegri che si ricompensava l'umana generazione » ; e ode dagli angeli ripetere le parole delle turbe di Gerusalemme al Cristo (Matteo XXI, 9), a cui, veniente in nome del Signore, gridavano *Osanna nell'alto dei cieli.*

Ma ecco che Dante è condotto a vedere il

[1] Cfr. Melodia, *Commento cit.*, pagg. 167-8 (che li trae dallo Scherillo).

[2] Cfr. *Il Pianto della Vergine e la Meditazione della Passione,* opuscoli attribuiti a S. Bernardo e volgarizzati ecc. Firenze, Pezzati, 1737 (mi valgo della seconda versione piú vicina al latino, pag. 39).

[3] *Meditazione dell'albero della Croce,* ecc. Verona, Cesconi, 1828, pagg. 85-8.

[1] Cfr. Petrarca: *Era il giorno ch'al sol si scoloraro Per la pietà del suo fattore i rai.*

morto della sua amata: « E fue sí forte la
a fantasia, che mi mostrò questa donna
: e pareami che donne la covrissero, ciò è
testa, con un bianco velo: e pareami che
faccia avesse tanto aspetto d'umilitade, che
che dicesse: « Io sono a vedere lo prin-
della pace ». In questa imaginazione mi
tanta umilitade per vedere lei, ch'io chia-
la Morte, e dicea: « Dolcissima morte, vieni
e non m'essere villana; però che tu dei
gentile, in tal parte sé stata! Or vieni a
'io molto ti desidero: e tu 'l vedi ch'i'
lo tuo colore ». E quando io avea veduto
ere tutti li dolorosi mestieri, che a le cor-
de' morti s'usano di fare, mi parea tornare
mia camera, e quivi mi parea guardare
lo cielo: e sí forte era la mia imaginazione,
angendo, incominciai a dire con verace voce:
anima bellissima, come è beato colui che li
». Cosí nel *Pianto della Vergine* di S. Ber-
, deposto il Cristo dalla croce, il corpo è
o in *un panno netto*, fra i pianti delle Ma-
osí la Madre sconsolata ai piedi della croce
la morte: « O morte, a me sola sie' cru-
Allora avrei grande allegrezza se insieme
mio Segnore e figliuolo Iesu Cristo morire
e; dolce sarebbe a me misera la morte, ma
rte desiderata rifugge ecc. ». La morte era
uta *buona*, dopo che era stata nel Cristo: è
uta *dolce*, dopo ch'è stata in Beatrice! E
, come Maria, invoca la morte, che ormai
desidera, che non sia villana e crudele ab-
nandolo. E anche in S. Bernardo Maria fa
anare un poco il velo dalla faccia per vedere
iuolo; e dopo che tutti quelli che s'erano
ti intorno al corpo del Cristo (e gli angeli
an parte) hanno cantato *l'ossequio*, come in
si sono fatti li dolorosi mestieri, la Vergine
a con le Marie a casa di Giovanni, ed ivi
ua a piangere, fisso tutto l'animo al divin
olo morto; come fa Dante, ritornato nella
amera.

onchiudendo, io non dirò già che tutti i colori
morte di Beatrice sono presi da quelli della
del Redentore: no; ma, come essa già
sul mondo, mandata da Dio e da Dio la-
a beatificar le genti, in una missione che
ta quella del Redentore; cosí nel partire
ondo, ch'essa fa, si ripetono quasi gli stessi
La natura tutta si commuove alla sua morte,
a sua vola al cielo nel tripudio degli angeli;
re la morte, perché ha toccato quel corpo santo, come dopo di essere stata nel Cristo, è diventata dolce e gentile. E Dante, il quale imagina che gli angeli volgano all'anima di Beatrice il canto di salvazione, che le turbe volsero al Cristo; dopo di aver pianto e invocato sul corpo di lei la morte, volge piangendo all'anima, che sta in cielo, il grido: *Beato chi ti vede,* grido che le anime afflitte e peccatrici volgono al Signore. [1] È un grido, che dal cuore prorompe a Dante, che anela trepidando alla salvazione celeste, che per lui si fonde in quella di essere accanto a Beatrice, come la beatitudine terrestre da lei emanava. Nello stesso modo che, come il Cristo era stato la beatitudine sulla terra, cosí la beatitudine celeste s'immedesima nel veder la sua faccia in cielo!

Ma se, guardando dall'alto, la visione dantesca appare anche qui come un riflesso del gran dramma della Redenzione accomodato alle condizioni personali di Dante; osservandola piú da vicino, si scorgono subito le notevoli differenze. Osservò giustamente lo Scherillo: « Ma che al sole si scolorassero i raggi per la pietà del suo Fattore, gli è un miracolo che rimane, per cosí dire nei limiti del verosimile... Si compiva il piú gran fatto dell'umanità, la redenzione dell'uomo col sacrificio dello stesso figliuolo di Dio; perché stupirsi se per un istante l'ordine naturale delle cose fosse turbato?... Sarebbe però inverosimile che codesti portenti tellurici e meteorici si rinnovassero alla morte d'una povera fanciulla fiorentina... Lo han subito compreso alcuni dei critici propugnatori della Beatrice simbolica, e ne han cavato una nuova e solenne conferma della loro tesi... Meno male che Dante non ha detto che quei rivolgimenti successero realmente: ei li dà per sogni d'infermo e d'innamorato!... Quell'antico cataclisma fu, pei credenti, una realtà storica; questo piú moderno, a confessione dello stesso poeta, non ebbe che una realtà psichica ». [2] Ed infatti il dramma, cominciato nell'imaginazione dantesca, finisce nella fantasia e nella visione! Sotto questo aspetto, di fenomeni non reali, ma visti in visione, calzerebbe il passo citato dell'*Apocalissi* (VI, 12-14): « ... *et ecce terraemotus magnus factus est., et sol factus est niger tamquam saccus cilicinus: et luna tota facta est sicut sanguis; et stellae de caelo ceciderunt super terram*, etc. »; se questo non indicasse, o allegoricamente uno stato

---

[1] Cf. *Psal.* XXVI, 8: « *Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea: faciem tuam, Domine, requiram* ».
[2] Cf. Melodia, *Comm. cit.* pag. 168.

della Chiesa, o una previsione dell'annunzio del giudizio finale; quindi potrebbero servir meglio alcuni passi dei Profeti, nei quali, benché allegoricamente si alluda al giudizio finale, letteralmente si predice la caduta di Babilonia: Isaia, XIII, 10: « *Quoniam stellae caeli, et splendor earum non expandet lumen suum: obtenebratus est sol in ortu suo, et luna non splendebit in lumine suo* »; Ioele II, 10: « *A facie eius contremuit terra, moti sunt caeli: sol et luna obtenebrati sunt et stellae retraxerunt splendorem suum* »; ed Ezechiele, XXXII, 7-8 (che dà il lugubre canto della morte di Faraone): « *Et operiam, cum extinctus fueris, caelum, et nigrescere faciam stellas eius: solem nube tegam, et luna non dabit lumen suum. Ommia luminaria caeli moerere faciam super te: et dabo tenebras super terram tuam..* [1] ». Dove gli esegeti biblici avvertono che la Scrittura suole esprimere l'acerbità del dolore per mezzo dell'oscurazione del sole, della luna e delle stelle; non perché veramente siano oscurate; ma perché tanto è il dolore, e la perturbazione della mente e dei sensi negli uomini, da sembrare ad essi che il sole e le stelle cadano e si oscurino. [2] Benissimo! È proprio il caso dantesco, e nel luogo di Ezechiele specialmente si tratta della morte di un uomo, come tutti gli altri!

Ma lo Scherillo ha notato anche alcuni casi, come quelli della morte di Cesare e di Orlando, nei quali « codesti prodigi romani e francesi hanno avuta una realtà storica, proprio come quelli dell'anno 33 dell'Era Volgare ». Ed io son qui a recarne altri esempi. Già bisogna ricordarsi che qualcosa di simile si cominciò ad aver fin dalla morte di Romolo. Livio narra (l. I, c. XVI) che, mentre Romolo radunava l'esercito presso la polude Caprea: « subito coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque, tam denso regem operuit nimbo, ut conspectum eius concioni abstulerit; nec deinde in terris Romulus fuit... ». E Ovidio nei *Fasti* (II, 491-6):

Est locus; antiqui Capream dixere paludem;
  forte tuis illic, Romule, iura dabas.
Sol fugit; et removent subeuntia nubila coelum:
  et gravis effusis decidit imber aquis:
ibinc tonat, hinc missis abrumpitur ignibus aether:
  fit fuga; rex patriis astra petebat equis. [3]

[1] Altri luoghi (*Ioele*, II, 31; III, 15; *Matteo*, XXIV, 29; *Marco*, XIII, 14; *Luca* XI, 15) riguardano specialmente il giudizio finale.
[2] Cfr. *Cornelio A. Lapide*, ad loc.
[3] Cfr. anche *Metamorph.*, XVI, 816-26.

Si osserva che qui non è l'ecclissi: vero. Ma così non la pensa S. Agostino, che cerca appunto di giustificar l'ecclissi nella morte di Romolo, dicendola naturale, casuale, da non porsi a confronto con quella tutta soprannaturale, dalla morte di Cristo: (*De Civit. Dei.*, III, 15): « Acciderat enim et solis defectio, quam certa ratione sui cursus effectam imperita nesciens multitudo meritis Romuli tribuebat. Quasi vero si luctus ille solis fuisset, non magis ideo credi deberet occisus, ipsumque scelus aversione etiam diurni luminis indicatum: sicut re vera factum est, cum Dominus crucifixus est crudelitate atque impietate Iudaeorum..... ». E cita due brani di Cicerone, in cui si parla appunto del sole oscurato alla morte di Romolo.

E prima di quello per la morte di Gesú, si ebbe quello per la morte di Cesare: ma quanti prodigi non si ebbero per la morte di Cesare? Lo Scherillo cita il brano delle *Georgiche*, che li enumera: meglio, credo io, citare il brano delle *Metamorfosi*, certamente conosciute da Dante (XV, 782 segg.):

.... Phoebi quoque tristis imago
lurida sollicitis praebebat lumina terris:
saepe faces visae mediis ardere sub astris;
saepe inter nimbos guttae cecidere cruentae.
Caerulus et vultum ferrugine Lucifer atra
sparsus erat; sparsi lunares sanguine currus...

Ma anche qui, se abbiamo un complesso di fenomeni soprannaturali per un fatto ordinario, non possiamo dire che abbiamo precisamente quelli di Dante. Di fenomeni simili, con di piú il tremuoto, si tratta nella *Chanson de Roland*, citata dallo Scherillo (vv. 1430 segg.) [1]:

En france en at molt merveillos torment:
Orez i at de toneidre e de vent,
Pluie e gresilz desmesuredement;
Chiedent i foildres e menut e sovent,
E terremuete ço i at veirement:..,
Contre mi di tenebres i at granz,
N'i at clartet se li ciels nen i fent.
Om ne lo veit qui ne s'en espavent;
Dient plusor: « Çost li definemenz,
La fin del siecle qui nos est en present! »
Mais il nel sevent, ne dient veir neient:
Çost li granz duels por la mort de Rodlant!

E pressoché lo stesso accadde alla morte di Carlo Magno. Narra lo Pseudo-Turpino (*Historia* etc. c. XXXII): « Et haec signa ante mortem

[1] Seguo la lez. del PARIS: ***Extraits de la Chanson de Roland***, Paris, Hachette, 1893.

eius per tres annos contigisse audivi. Nam solem et lunam sex dierum spatio atro colore ante eius mortem contigit immutari;... porticus, quae inter basilicam et regiam erat, die Ascensionis dominicae funditus per semetipsam cecidit. Pons ligneus, ques ipse apud Moguntiam sex annorum spatio ingenti studio supra flumen Rheni aedificaverat, incendio funditus per semetipsum consumptus fuisse dicitur. Cumque ipse de loco ad locum die quadam pergeret, subito dies atra efficitur, et flamma magni rogi a parte dextera versus laevam ante eius oculos velociter pertransit... ». Sicché, all'infuori del fatto soprannaturale della morte del Cristo, v'era quasi una conconsuetudine di amplificare gli effetti della morte di una persona importante col far che tutta la natura ne risentisse: amplificazione psicologica, che gli esegeti biblici vedon fin dalle visioni dei Profeti sulla caduta di Babilonia e di Faraone.

Ma nella descrizione dantesca v'è un contenuto reale, di cui bisogna anche tener conto, ed è quello dei fenomeni che accadono all'ecclissi di sole. In un'occasione recente, il Boffito[1] ebbe a ricordare alcune antiche descrizioni di ecclissi, delle quali, aggiungo io, potè Dante aver conoscenza: specialmente quella dell'ecclissi del 1239, che si ha nella *Composizione del mondo* di Ristoro d'Arezzo (lib. I, c. 16): « ... stando il tempo sereno e chiaro, incominciò l'aire ad ingiallare e vedemmo coprire a passo a passo, e scurare tutto il corpo del sole; e vedensi tutte le stelle le quali erano sopra quello orizzonte e gli animali spaventarono tutti, e gli uccelli, e le bestie selvatiche si poteano prendere agevolmente; e tali furo che presero delli uccelli e delli animali... ». Il Boffito stesso ricorda il Villani, che parla di questa e di altre ecclissi: ebbene di due, anteriori a Dante, mi piace riportar le parole del cronista fiorentino: la prima (lib V, c. 20): « Nelli anni di Cristo 1192 a dí ventidue di giugno scurò tutto il corpo del sole, e durò alquanto dopo terza infino a nona; *la qual cosa secondo il detto de' savi astrologi è segno di grandi novità future tra' Cristiani* ». E ancora piú preciso, nella descrizione dell'ecclissi del 1239 (il Villani dice 1238), cosí scrive (VI, 27): « Nelli anni di Cristo 1238 addí tre di giugno oscurò il sole tutto a pieno nell'ora di nona, e durò scurato parecchie ore, e del dí si fece notte veggendosi le stelle: onde molte genti ignoranti del corso del sole e dell'altre pianete si meravigliarono molto, e con gran paura e spavento molti uomini e femmine in Firenze tornarono a confessione e a penitenza. Dissesi per gli astrologhi, che la detta oscurazione annunziò la morte di Papa Gregorio, che morío l'anno appresso, e l'abbassamento e scurità, che ebbe la Chiesa di Roma da Federigo Imperadore, e molto danno de' Cristiani, come appresso fue ». Adunque, un'ecclissi storica serve ad annunziare la morte di un Papa, non solo, ma ad annunziare grandi avvenimenti reali.

Lo stesso può dirsi di un tremuoto avvenuto per la morte di qualcuno: ma questa volta si tratta di Santi. Narra S. Gregorio (*Dialogo*, III, c. 1) che alla morte di S. Paolino: «... in quell'ora, ch'egli doveva passare di questa vita, stando tutta la casa in sua fermezza, solo lo letto, nel quale giaceva, venendo un grande terremoto, tutto si scrollò, intanto che tutti quelli, ch'erano presenti, si spaventarono per gran paura; e allora quella santissima anima passò di questa vita ». E altra volta (IV, 21), quando un crudelissimo Longobardo uccise il venerabile abate Surano: « ... tutto il monte tremò, e la selva si commosse, sicchè parve, che la terra tremando dicesse, che non poteva sostenere lo peso della santità di Surano ».

Dante, dunque, avea ben dei precedenti per applicare i fenomeni soprannaturali, che si ebbero alla morte del Salvatore, alla morte di un essere cosí perfetto, come Beatrice, da esser detto miracolo della SS. Trinità. Oltreché nella sua missione beatifica, venendo meno la sua presenza, sembrava che venisse meno la luce del mondo (come si era detto in tante occasioni alla morte di uomini quasi divini), essa era pur anche una anima beata, e alla sua dipartita dovea pur commuoversi la terra, come si era commossa alla morte di altri Santi!

E l'anima di lei, appunto come un'anima beata, vola al cielo, portata dagli angeli. Lo Scherillo osservò che qualcosa di simile era accaduto alla morte di Orlando (*Chanson de Roland*, vv. 2373 e segg.): e piú in là:

Son destre guant a Dieu en porofrit,
E de sa main sainz Gabriels l'at pris...
Dieus li tramist son angle cherubin
E saint Michiel de la mer del peril;
Ensemble od els sainz Gabriels i vint:
L'anme del cont portent en paredis.

Ma quanto piú importante diventa questo confronto, se si tien presente l'*Historia* dello Pseudo-Turpino! Orlando muore (c. XXIV): «... et sta-

[1] Cfr. *Giornale d'Italia*, 29 agosto 1905.

tim, Tederico recedente, in hac confessione et prece beati Rolandi martyris beata anima a corpore egreditur: et ab angelis in perenni requie transfertur, ubi regnat et exultat sine meta, choris sanctorum martyrum dignitate meritorum adnexa». Ma c'è di piú: mentre l'anima beata di Orlando esce dal corpo, Turpino sta dicendo messa pei defunti: ed ecco, narra egli stesso (cap. XXV): «raptus in extasi audivi choros in caelestibus canentes, ignorans quid hoc esset, cumque alii ad sublimia transirent, ecce post tergum tetrorum militum phalanx, quasi de raptu rediens praedamque ferens ante me transivit, cui subito dixi: quid fertis? Nos inquiunt, Marsirium portamus ad infima; tubicinem virum cum multis Michael fert ad superna». E ritornato in sé, Turpino assicura a Carlo che Orlando è morto e la sua anima è andata in cielo. E ognun sa che Orlando fu appunto tenuto come beato.

Ma è motivo comunissimo che le anime beate debbano essere portate dagli angeli al cielo, all'uscita del corpo. Per limitarci ad autori antecedenti a Dante, e fermandoci prima a luoghi poetici, Bonvesin da la Riva, in un poemetto di recente pubblicato [1], ci avverte che alla fine del giusto, gli angeli ne attendono l'anima per recarla in Paradiso, allietandola preventivamente coi gaudi celesti:

A queste parole in tanto lo fiato è departito,
e li angeli prendeno l'anima como tosto el è finito;
in paradixo la portano, a quello dolzore complito...

La leggenda provenzale di *Sainta Fides d'Agen*, finisce cosí [2]:

Remas lo corps truncs e rezis,
aissi con 'l gladis l'a aucis,
de l'anma son l'angel gavis;
ab gauj la 'n portan et ab ris:
totz n'es abegres paradis
e 'l saint qe dintz eran assis...

Il *Un miracle de Saint Valentin*, pubblicato nel *Théatre français au moyen age* dal Monmerqué e dal Michel [3], l'angelo Michele, che è disceso con Gabriele ad assistere al martirio, compiuto questo dice:

Gabriel, sanz arrestoison,
ceste sainte ame ès cieulx portons,
et en portant nous deportons
a chanter ce doulx chant-cy:
Ordines angelici,
cives apostolici
et martires, letate
ab isto qui felici
sorte nomen amici
Dei cepit; cantate.

Ma gli esempi abbondano nelle leggende e nelle *Vite dei Santi*. Per limitarmi a confronti prossimi, alla visione dantesca, mi restringo a citar quelli che seguono.

Nel *Dialogo di S. Gregorio* (l. II, c. 39) si racconta che S. Benedetto, una notte, stando in orazione presso la finestra di una torre, vide in cielo una gran luce: «E guardando attentamente in questo splendore della chiara luce vide l'anima di Germano, vescovo di Capua, essere portata al cielo dagli Angeli quasi in una spera di fuoco...» Altrove (IV, 15), alla morte della beata Romola, scendono nella stanza, in un grande splendore, i cori degli angeli, e poi due cori di Santi, l'uno di uomini, l'altro di donne: «E gli uomini in prima cominciavano, e le donne di poi rispondevano. E facendo cosí dinanzi all'uscio della cella celestiali esequie, quella santissima anima uscí dalla prigione del corpo, e andossene al Cielo, con quelli cori, che cantavano...». E piú in là (19), alla morte del venerabile Stefano, quelli che stanno intorno al letto vedono venire angeli a prendere l'anima per menarla al cielo.

Piú frequenti sono gli esempi nelle *Vite dei SS. Padri*. Ivi (P. I, cap. 4) si racconta che S. Antonio, andando verso la cella di S. Paolo eremita: «vidde chiaramente Paolo fra'cori degli Angeli, e de' Profeti, e degli Apostoli ornato di mirabile chiaritade, e bianchezza salire al Cielo». E come Dante, anch'egli dopo questa visione corre a vedere il corpo di lui: «e entrando nella spelonca, trovò quel santissimo corpo istare ginocchione colle mani giunte, e cogli occhi verso il Cielo, e parea che orasse». Lo stesso S. Antonio, altra volta (I, 17), stando solitario su di un monte; «subitamente levando gli occhi al Cielo vide molti Angioli menare un'anima con grande allegrezza al Cielo». Ancora: alla morte del beato Anuf (I, 51), quelli che stavano intorno: «.... videro l'anima sua dagli Angeli essere con gran reverenzia presa, e portata in Cielo con inni,

[1] *Il libro delle tre scritture e i volgari delle false scuse e delle vanità* di Bonvesin da la Riva, a cura di Leandro Biadene, Pisa, Spoerri, 1902 (*De la scriptura dorata*, vv. 25-51).

[2] V. Crescini, *Manualetto provenzale*. Padova, Drucker, 1905 (pagg. 188-193).

[3] *Théatre français au moyen age*, publié etc. par MM. L. I. N. Monmerqué et Francisque Michel; Paris, Didot, 1842 (pagg. 294-326).

canti, li quali egli udivano stando in terra». Lo stesso accade con l'anima di S. Pafunzio, (I, 55), e con quella di un sonatore da lui raccolto nell'eremo: lo stesso con l'anima dell'abate Sisoi (II, 118). Nella *Vita di s. Margherita verg. e martire* (pubbl. nel 3 vol. di esse *Vite dei SS. Padri*) si legge che alla morte di essa: «.... gli Angeli di Cielo vennero sopra il corpo di S. Margherita, e presono la su' anima dolcemente, e portaronla in Cielo con gran canto, e con dolce melodia, lodando, e benedicendo il nome di Dio, e dicendo: *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth, pleni sunt caeli, et terra gloria tua*, HOSANNA IN EXCELSIS!» Proprio come gli angeli, che portano l'anima di Beatrice!

Nella *Vita di s. Girolamo*, pubblicata nel IV vol. delle *Vite* suddette, si racconta che alla sua morte schiere d'angeli luminosi scesero a prenderne l'anima: e «quell' anima santissima come una stella radiante di tutte vertudi, uscita dal corpo, n' andò gloriosa al reame del Cielo[1], nel quale certamente, come luminare risplendentissimo risplende di splendore d' infinita beatitudine...». In tal mentre il vescovo Cirillo: «vede gran moltitudine d'Angeli, che veniano giú dal predetto monistero, cantando l'una parte, e l'altra rispondendo canti suavissimi di melodie, le quali voci pareano, che sonassono nel cielo e nella terra... E cosí guardando Cirillo verso il cielo, vidde non minore quantità d'Angeli a simigliante modo, che si faceano discendendo incontro a'predetti;... e vide la gloriosa anima di Santo Girolamo in mezzo di tutti quegli Angeli adornata con maravigliose bellezze...». E in questo mentre stesso, come scrive S. Agostino a S. Cirillo, stando Tevero con tre compagni, nell'ora in cui S. Girolamo spirò: «si udirono in cielo canti soavissimi mai non uditi, e incredibili, con infinite voci, e suoni di strumenti d'organi, leuti, salteri, e sinfonie, e brievemente di tutti altri suoni, a' quali pareva, che 'l cielo, e la terra, e tutto l'universo risonasse, per le melodie de' quali suoni le loro anime pareva, che uscissono de' loro corpi. Per la qual cosa tutti istupefatti, levando insú gli occhi, viddono apertamente tutto il cielo, e le stelle, e ciò, che in quello ambito si contiene, e viddono una luce di sí inestimabile chiarità, che stimarono, che fosse sette cotanti piú chiara, che 'l sole, della quale usciva odore nobilissimo piú, che di tutte le spezie. La qual visione cosí guardando, pregarono Iddio divotamente, che dichiarasse loro quello, che ciò fosse; a' quali una voce da cielo udirono, che disse: non abbiate paura, né ammirazione, perché veggiate, e udiate tali novitadi, imperciocché oggi il Re de' Re, e 'l Signore de' Signori Cristo Gesú viene incontro all' anima del suo fedele gloriosissimo Girolamo Prete, la quale in quest'ora *s' è partita da questo vano secolo*[1], il quale dimorava in Beleem di Giudea, con gran solennità, per menarla al *suo reame*[2] in grande altezza d' onorificenzia, e di magnificenzia; perocché come la vita sua è stata di opere dignissime, e santissime virtú, cosí egli oggi la premia nella sua gloria, col quale in sua compagnia sono gli ordini di tutti gli Angeli, con gran festa cantando insiememente, l' un coro all' altro rispondendo, e sonci simigliantemente con lui tutti i Profeti, e Patriarchi, e Santissimi Apostoli, e Martiri, e Confessori; ed ecci la gloriosa Vergine Maria, accompagnata da tutte le Sante Vergini, e brievemente, ci sono tutte le anime de' Beati, e con gran festa, e letizia si fanno incontro al loro cittadino, e compagno»[3].

Anche di piú si ha nella *Vita di S. Onofrio* (ivi anche pubblicata): vi si legge che, assistendo alla sua morte Frate Panunzio, fu fatto un odore aromatico come di paradiso; e, racconta lo stesso Panunzio: «e guatai, e vidi l'aria turbata, e tremuoti grandissimi; ond' io per la paura caddi in terra quasi mezzo morto, e tutte le mie membra si dipartiano per la paura... E giacendo me a'piedi di Santo Onofrio, un poco levai gli occhi, e vidi i Cieli aperti, e le milizie degli Angeli discender giú, e stavano sopra lo corpo del Santissimo Onofrio, e udi' grandissime boci in aria salendo, le quali boci laude faceano in quell'ora; e vidi la moltitudine degli Angeli, che aveano fatto il cerchio intorno, e aveano terribili, e ceri, e udi' una boce terribile, che dicea: Esci fuora: anima pacifica, e vieni a me, che io ti metterò nella sequie di vita eterna, che tu hai amata, e desiderata, tra i Patriarchi, e Santi. E súbito s'aprirono

---

[1] Cfr. canz. *Li occhi dolenti: Ita n' é Beatrice 'n l'alto Cielo, Nel reame ove li Angeli hanno pace, E sta con loro...*

[1] Cfr. l'annunzio che si fa a Dante che la sua donna *è partita di questo secolo.*

[2] Cfr. la canz. *Li occhi dolenti:* versi citati precedentemente.

[3] Ho riferito per intero questa visione, perché essa somiglia assai alla discesa del trionfo di Cristo incontro a Dante nel Cielo stellato (*Par.*, XXIII-VII). Mi basta qui di averlo accennato.

i Cieli, e Cristo venne incontro a Santo Onofrio. Allora apparve l' anima del Santissimo Onofrio come colomba bellissima, e bianca piú, che neve, e gli Angioli andavano cantando innanzi inni, e laude, e passavano l'aria, e i Cieli... ». Questa visione (come ho innanzi accennato) è doppiamente importante; perché in essa son pur due fenomeni, l'aria turbata e i tremuoti, e il ritorno degli angeli al cielo con l'anima bellissima, cantando inni e laudi! Ma c'è di piú! Nella *Vita di S. Francesco,* che segue a quella S. Onofrio, e che è traduzione di quella di S. Bonaventura (la quale il Cosmo [1] ha dimostrato esser quella certamente conosciuta da Dante) si narra che alla morte del serafico poverel d'Assisi: «.... un Frate, il quale era discepolo di Beato Francesco, vide l' anima sua chiara come stella lucente [2] *circundata di una nuvola bianchissima,* che la portava ritta in Cielo a riposare con Cristo suo sposo in eterno gaudio. Lo ministro de' Frati, il quale avea nome Frate Agostino, uomo santo e giusto, essendo in que'dí in Terra di Lavorío infermo appresso la morte, e avendo lui già perduta la loquela per piú dí, sí gridò, e disse, udendolo tutti li Frati che v'erano: Aspettami Padre, aspettami, ecco, che già vengo a te teco... ». E mi fermo qui nella rassegna, perché mi pare che basti! [3]

In quest'ultimo esempio (importante perché certamente noto a Dante) abbiamo l'anima di S. Francesco, che sale in *una nuvola bianchissima* proprio come quella di Beatrice: e un infermo che la vede e che anela di seguirla. C' è questa differenza: che Agostino la segue davvero: mentre Dante (fortunatamente!) resta col desiderio insoddisfatto! Egli è perché in Dante la visione non è reale, quindi non è contemporanea all'avvenimento, ma è sognata e come presagio di quel che accadrà. E questa (è buono tenerlo presente!) è la differenza sostanziale fra la visione dantesca e tutte le altre congeneri, che la precedono [4].

Non mancano, dunque, anzi abbondano i precedenti della visione dantesca, pur considerata in sé: a prescindere dal significato iperbolico, che anche le Sacre Carte, secondo gli esegeti, dànno a quei fenomeni naturali, c'era una ben lunga serie di esempi, nei quali la morte di una persona produceva sconvolgimenti naturali, e nei quali un anima beata saliva al cielo in mezzo ai cori degli angeli. Ché se nel complesso dei fenomeni, che offre, la morte di Beatrice ricorda soprattutto quella del Cristo; egli è perché, come già osservammo, facendo seguito al prologo del dramma, e per effetto di quella tendenza, comune a tutti gli agiografi, di esaltar l' oggetto della propria lode fra tutti i Santi, fino ad avvicinarlo all'ideale, di tutti, che è il Cristo; come la venuta in terra di Beatrice, cosí anche la sua sparizione dovea assumere tutte le forme straordinarie, che piú ricordassero quelle della morte del Cristo. Ma abbiamo visto che questo, su per giú, si dicea di tutti i Santi; ed abbiamo indicati anche esempi, come, per tacer di quello della morte di Orlando, quello della morte di S. Onofrio, nei quali si ha tutto il complesso dei fenomeni, che accadono alla morte di Beatrice. Conchiudiamo, dunque,

[1] Cfr. *Giornale dantesco,* VII, 63, segg.

[2] Qui e in qualche altro esempio precedente l'anima sembra una stella, proprio come Dante vede le anime dei beati apparire all'occhio suo umano (cfr. del resto, *Genesi,* XV, 5; *Ad Romanos,* IV, 18).

[3] Ma la serie non è già finita, tutt'altro! Cito come meno importanti, questi altri esempi: *Vita di S. Zanobi, Vite dei SS. Padri,* IV, 317; *Fioretti di S. Francesco* (ediz. Passerini), pagg. 78, 138, 196-7, 232, 285; ed altri, ed altri! E la serie continua, dopo Dante.

[4] Scrisse lo Scherillo che il Pulci (*Morgante,* XXVII, 154 segg.) fece una saporita parodia della morte di Orlando, in cui si ricordò bene della nuvoletta della *Vita Nuova* e degli Angeli della *Commedia: E come nuvoletta che in su vada,* ecc. Certamente: ma rileggendo le str. 154-155 del *Morgante,* dopo la rassegna degli esempi, che abbiamo fatta, si vede come il Pulci tenesse presentí, oltre la visione della *Vita Nuova,* anche le altre che abbiamo riportate, come si può facilmente confrontare. Anzi nel Pulci penetra da quelle visioni un altro elemento di parodia, e cioè l'anima in forma di colomba. Dice infatti il Pulci (158-9): « *Ecco apparire una bianca colomba, E pososi a Turpino in sulla spalla... Donde Turpino opinion qui tenne, Che questa fusse l'anima d'Orlando; E che la vide con tutte le penne In bocca entrargli veramente, quando Carlo quel dí poi in Roncisvalle venne, E ch'e' richiese l'onorato brando...* ». Or, piú su, nella *Vita di S. Onofrio,* abbiam visto l'anima « *come colomba bellissima e bianca piú che neve* »; nella *Vita di S. Reparata* (ibidem) molti « *viddono visibilmente uscire una colomba bianchissima dalla sua bocca, e volare in Cielo* »; nel *Dialogo di S. Gregorio* (II, 38) S. Benedetto: « *vide l'anima della predetta sua suora Scolastica uscita del corpo in specie di colomba andare al cielo* »; e alla morte dell'abate Spes (IV, 10): «... tutti gli frati, che erano presenti gli videro uscire una colomba dalla bocca, la quale incontanente aperto il tetto della Chiesa, vedendo tutti gli frati, passò al Cielo. L'anima del quale è da credere, che apparisse in specie di colomba, acciocché Dio, ecc. ». A questi, o a simili luoghi (cfr. per esempio Cavalca, *Frutti della lingua,* c. 36) mirava certamente il Pulci, con quella sottile ironia di aver visto entrar nella bocca di Orlando quella colomba *con tutte le penne!*

che, nelle sue forme speciali, la visione della morte di Beatrice è quella della morte di una Santa, di cui l'anima vien subito portata dagli Angeli al Cielo. Ed infatti, quand'essa muore davvero, Dante ci dice che «... lo Signore de la Giustizia chiamoe questa gentilissima a gloriare sotto la 'nsegna di quella reina benedetta Maria, lo cui nome fue in grandissima reverenzia ne le parole di questa *Beatrice beata* ». Come, appunto è detto nelle leggende delle Sante cristiane, che vanno in Cielo a formar la schiera di Maria. E lo vedremo meglio in seguito.

IV.

Né quello che segue esce fuori dal cerchio d'una leggenda di Santi.

Dante vorrebbe trattare alquanto della sua dipartita, ma non lo fa per tre ragioni: «.... la prima che ciò non è del presente proposito, se volemo guardare nel proemio che precede questo libello; la seconda si è che, posto che fosse del presente proposito, ancora non sarebbe sofficiente la mia lingua a trattare, come si converrebbe di ciò; la terza si è che, posto che fosse l'uno e l'altro, non è convenevole a me trattare di ciò, per quello che, trattando, converrebbe essere me laudatore di me medesimo, la qual cosa è al postutto biasimevole a chi lo fae» (XXVIII). Che vuol dir ciò? Ad eccezione della prima ragione, che è speciale alla *Vita Nova*, le altre due si hanno in alcune lodi di Santi: di S. Girolamo, per esempio. Come Beatrice era venuta al mondo per beatificar le genti che la vedevano, cosí il glorioso Santo era venuto ad illuminar le menti, a guidar le pecore erranti, vero inviato di Dio. E quando muore, è prima il Beato Eusebio che, angosciato dal dolore, scrive a Damaso vescovo di Portuense e a Teodonio senatore di Roma, intorno alla morte di quel santissimo uomo: e dopo di avere accennato ai suoi grandi meriti, come inviato di Dio, protesta di non poterne parlare: «Conciossiacosaché io sia siccome stipa innanzi al vento, ovvero come fango di piazza, e balbettando, e non sappiendo parlare, né bene possendo pienamente formare le parole, o carissimi Padri e Signori, che vi dirò io di sua commendazione? Certo non dico altro, se non il detto dell' Apostolo, cioè: S' io parlassi con tutte le lingue degli uomini e degli Angeli, non potrei aggiugnere a degne sue laude dire [1]; e imperciò non ispero nella mia sufficienza, e non mi voglio confidare in me medesimo, ma ricorro al Signore, che sia mio lume, e insegnimi la mia mano scrivere, e dirizzi la mia lingua a parlare... » [1]. E S. Agostino scrive a S. Cirillo, vescovo di Gerusalemme: « Il campione della Santa Madre Ecclesia, e della gloriosa Fede Cristiana, pietra angulare, nella quale è suto fermo e stabile, benché ora nella celestiale gloria sia come una stella splendidissima, cioé Girolamo sacerdote, al quale, o Venerabile Padre Cirillo, si debbono rendere laude, e non pensare che sia da tacerle, perocché non intendo, che a dare laude a sí escellente uomo si parli con lingua di fanciullo, che balbetti, ne' d' uomo scilinguato [2]. I Cieli narrano la gloria di Dio, e tutte le cose, che Dio ha fatte il lodano ne' suoi Santi. Adunque la creatura ragionevole dee stare sempre cheta, e non lodare Iddio, conciossiacosaché la non ragionevole sempre lo loda? Adunque tacerò io, o parlerò? perciocché tacendo le pietre comandano, ch' io parli. Al certo ch' io parlerò, e non tacerò di lodare Girolamo santissimo con tutte le mie forze, il quale, *benché io sia indegno, e insofficiente lodatore, e non si confà nella bocca del peccatore rendere lode;* nondimeno per certo non mi rimarrò, ch' io non lo lodi... ». E S. Cirillo scrive a S. Agostino: «... A volere seguitare i vestigi di colui, la cui santità in terra continuamente risplende, cioè del beato, e glorioso Girolamo, la memoria del quale sarà per benedizione sempiternale; del quale quanta sia la sua escellenzia tu lo conosci, spezialmente ne' suoi costumi, e dottrine; e del quale intendo parlare, *benché per tutto sia reprobo, e indegno, e più certo reputo, che in me sia audacia, che dovuto sia di tale magno, e venerabile uomo trattare...* » [3]

Cosí, anche Dante, a prescindere dal fatto che non era nel suo proposito, non si sente da tanto: prima, perché la sua lingua non è sufficiente a parlarne, come converrebbe; secondo, perché si sente indegno, e reprobo; e quindi, non confacendosi nella bocca del peccatore rendere lode, e reputandola un' audacia; se lo facesse, si stimerebbe degno di farlo, e perciò sarebbe lodatore di sé medesimo! E a differenza di quei Santi, che speravano nell'aiuto divino, per dir le lodi di S. Girolamo, egli si sente addirittura in-

[1] S. Paolo I, *Ad Corinth.*, XIII, 1: cfr. *Paradiso*, XXIII, 55-60.

[1] Cfr. *Paradiso*, XXXIII, 67 segg.

[2] Cfr. *Inferno*, XXXII, 7-9.

[3] Questi brani e quelli che seguono son tratti dalla *Vita di S. Girolamo*, tradotta dal Cavalca e pubblicata nelle *Vite dei SS. Padri*, vol. IV.

degno di trattarne, e ne tace, lasciando *cotale trattato ad altro chiosatore,* che possa esser degno di farlo. Nondimeno, egli non vuol tacere il suo dolore e quello della città desolata per tanta perdita : e come il Venerabile Eusebio, angosciato per tanto dolore, volle annunziare a ogni maniera di gente, la desolazione della Madre Chiesa, *Madre pietosa, in cilicio, e 'n pianto vestita di vestimenti viduili, privata di figliuolo cosí caro*; e (come ci dice Cirillo) scrisse lettere a Damaso, a Teodonio, a Severo, ad Agostino, ad Eustochio e a molti altri; cosí Dante vuole annunziare, lagrimando, ai principi della terra come essa fosse rimasta quasi vedova e dispogliata (XXX). Ma lo fa pigliando cominciamento da Geremia profeta, che dice: *Quomodo sedet sola etc.* E questa non era neppure idea nuova! Nella « *Lettera che mandò l' Università di Parigi al Maestro generale e a tutti i Provinciali e Frati radunati nel Capitolo generale di Frati Predicatori, quando seppono che il glorioso dott. S. Tommaso d'Aquino era morto* (che io conosco nel volgarizzamento di Fra Bartolommeo da S. Concordio) [1], si legge: «... Con singhiottoso grido di tutta la Chiesa piangiamo con molte lagrime l'universale danno e il manifesto sconsolamento dello studio di Parigi, e in comune abbiamo preeletto non senza cagione di fare lamento a questo dí. Guai chi darà a noi di potere *ripresentare la lamentanza di Geremia profeta, il quale se cosí isconsolatamente piagneo la distruzione della rovina della material città Gerusalem* noi accesi di maggiore zelo siamo tenuti a piagnere cosí dannoso danno della nostra nuova Gerusalem, cioè dell'universale Chiesa. Udita è la novella rapportante doloroso e lamentabile pianto, lo quale sopra l'usato modo abbattendo le menti di ciasceduno, dandone non udita estasia e mettendone in inestimabile stupore, finalmente ha trapassato le nostre interiora e forato quasi a morte l' intime cose de' nostri cuori. Confessiamo bene, ch'appena siamo arditi d'aprirla, perocché l'amore ne ritrae, ma il dolore della *forte angoscia* ci costrigne di dire, come noi sapemo per comune rapportamento di molti e per certezza di novelle che il venerabile Dottore frate Tommaso d'Aquino *è stato chiamato di questo seculo.* Chi penserebbe che la divina provvidenza avesse permesso che la stella mattutina soprastante nel mondo, luce e splendore del seculo, anzi, per dire meglio, *il vero luminare maggiore che soprastava al dí, avesse sottratti i suoi razzi? Certo ragionevolmente giudichiamo che il sole ha sottratto il suo splendore, e ha sostenuto ombrosa e non pensata oscuritade, dacché il razzo di cotanto sprendore è sottratto a tutta l'ecclesia. E avvegnadioché noi sappiamo che 'l fattore della natura per ispezial brivilegio a tempo l'avesse conceduto a tutto il mondo,* neentedimeno se non ci volessimo accostare all'autoritadi de'filosofi, parea che la natura singularmente l'avesse diputato a dichiarare le secrete cose di lei... ».

Ho bisogno di far rilevare l' importanza di questa lettera? S. Tommaso, che per spezial privilegio era stato conceduto al mondo dal fattore della natura, come Beatrice, e che era stella mattutina, luce e splendore del secolo, anzi il vero luminare maggiore, come Beatrice, che risplende infino al cielo (*Donne, ch'avete,* v. 18; cfr. anche *Li occhi dolenti,* vv. 21-3), è stato chiamato da questo secolo, come Beatrice! È quindi naturale che, dacché il raggio di tanto splendore è oscurato, come alla morte di S. Tommaso si giudica ragionevolmente che il sole ha sottratto il suo splendore e ha sostenuto ombrosa e non pensata oscurità; cosí Dante immagini che alla morte di Beatrice il sole possa oscurarsi e lo vegga in visione oscurarsi realmente. È qui proprio la proiezione del grande effetto, che produce la sparizione di una grande persona sull'animo della gente, nella natura circostante. E come alla morte di S. Tommaso l'università di Parigi scrive ai capi Domenicani, singhiozzando, per ripetere le lamentazioni di Geremia sulla distruzione di Gerusalemme; cosí Dante scrive ai principi della terra, per lamentar la morte di Beatrice, e il lutto della città, cominciando proprio dalle parole di Geremia.

E dopo che ebbe scritta la lettera ai principi della terra, Dante oppresso per la *forte angoscia,* e seguendo il cumulo di pensieri suscitati dalla visione della morte di Beatrice, dopo di avere lagrimato alquanto tempo, non potendo disfogare la sua tristizia, pensò di sfogarla con alquante parole dolorose; e però propose di fare una canzone, nella quale piangendo ragionasse di lei; e fu la canzone *Li occhi dolenti per pietà del core.* Nella quale Dante, per sfogare il dolore, vuol parlare alle donne, alle quali parlò di lei mentre vivea; e parlerà loro di Beatrice che s' è partita, lasciando amore con lui dolente:

Ita n' è Beatrice 'n l' alto cielo
nel reame ove li angeli hanno pace,

[1] V. *Ammaestramenti degli antichi latini e toscani raccolti e volgarizzati per* Fra Bartolomeo da San Concordio.... con note del prof. V. Nannucci, Firenze, 1840 (pagg. 657-61).

e sta con loro; e voi, donne, ha lassate:
no la ci tolse qualità di gelo
né di calore, come l'altre face,
ma solo fue sua gran benignitate;
ché luce de la sua umilitate
passò li cieli con tanta vertute,
cha fé maravigliar l'eterno Sire,
sí che dolce disire
lo giunse di chiamar tanta salute,
e fella di qua giù a sé venire,
perché vedea ch'esta vita noiosa
non era degna di sí gentil cosa.
Partissi de la sua bella persona
piena di grazia l'anima gentile,
ed è sí gloriosa in loco degno...
Dannomi angoscia li sospiri forte
quando 'l pensero ne la mente grave
mi reca quella che m' ha 'l cor diviso;
e spesse fiate pensando a la Morte,
viemmene un disio tanto soave,
che mi tramuta lo core nel viso...
Pianger di doglia e sospirar d'angoscia
mi strugge 'l core ovunque sol mi trovo,
sí che ne 'ncrescerebbe a chi m'audesse:
e quale è stata la mia vita, poscia
che la mia donna andò nel secol novo,
lunga no è che dicer lo sapesse:
e però, donne mie, pur che' io volesse,
non vi sapre' io dir ben quel ch' io sono;
sí mi fa travagliar l'acerba vita;
la quale è si 'nvilita,
che ogn'om par che mi dica: Io t'abbandono
veggendo la mia labbia tramortita...

Qui pigliano consistenza i presentimenti delle due prime canzoni: la donna è stata già chiamata dall'alto Sire, che tanto la desiava; ed ora, portata dagli angeli nel reame eterno, è gloriosa in cielo, in loco degno: e Dante, lasciato solo, desidera la morte, per seguirla: e il desiderio della canzone *Donna pietosa,* timido dopo il dubbio della canzone *Donne ch'avete,* si muta in una tenue speranza:

Ma qual ch' io sia, la mia donna il si vede,
ed io ne spero ancor da lei merzede.

Quale mercede, se non la preghiera fatta a Dio di salvarlo, perché la preghiera d'una beata è accetta al Signore?

E dopo questa canzone Dante, fingendo di lamentar per un altro, che ne lo aveva pregato, parente di Beatrice, la morte di quella benedetta, la lamenta per sé. E prima, nel sonetto *Venite a 'ntender,* ripete che la sua donna gentile se n'è gita *al secol degno de la sua vertute;* poi, nella canzone *Quantunque volte,* riepiloga, si può dire, tutto quello, che ha detto finora su Beatrice:

Quantunque volte, lasso! mi rimembra
ch' io non debbo già mai
veder la donna, ond' io vo' si dolente,
tanto dolore intorno 'l cor m'assembra
la dolorosa mente,
ch' io dico: « Anima mia, ché non ten vai?
ché li tormenti, che tu porterai
nel secol che t'è già tanto noioso,
mi fan pensoso di paura forte;
ond' io chiamo la Morte,
come soave e dolce mio riposo,
e dico: — Vieni a me — con tanto amore,
che sono astioso di chiunque more ».
E' si raccoglie ne li miei sospiri
un sono di pietade,
che va chiamando Morte tuttavia.
A lei si volser tutti i miei desiri,
quando la donna mia
fu giunta da la sua crudelitate:
per che 'l piacere de la sua bieltate
partendo sé da la nostra veduta
divenne spirital bellezza grande,
che per lo cielo spande
luce d'amor, che gli angeli saluta,
e lo ntelletto loro alto, sottile
face maravigliar, si v'è gentile.

Ecco la glorificazione di Beatrice: quello, che si proponeva nella canz. *Donne ch'avete,* è compiuto: e gli angeli hanno ottenuto quello che desideravano. Ma si noti che qui, nella morte, non è implicata nessuna certezza di salire a rivedere in cielo colei, che tanto si piange in terra!

E, dopo l'intervallo della *donna gentile,* quando Beatrice ebbe ripreso l'imperio nell'animo di Dante, ed ei ricominciò a piangerne la morte, quella sua credenza intorno alla gloria di Beatrice nel Cielo piglia forma d' immaginazione; e scrive il sonetto *Oltre la spera,* nel quale, per la virtú d'amore, il pensiero giunge alla contemplazione di Beatrice onorata dai Beati, e lucente di splendore nel Paradiso:

Oltre la spera, che più larga gira,
passa 'l sospiro ch'esce del me' core:
intelligenza nova, che l'Amore
piangendo mette in lui, pur su lo tira.
Quand'elli è giunto là dove disira,
vede una donna, che riceve onore,
e luce sí, che per lo suo splendore
lo peregrino spirito la mira.
Vedela tal, che quando 'l mi ridice,
io non lo 'ntendo, sí parla sottile
al cor dolente, che lo fa parlare.
So io che parla di quella gentile,
però che spesso recorda Beatrice,
si ch' i' lo 'ntendo ben, donne mie care.

È, dunque, dopo che ha saputo vincere quell'avversario della ragione, e dopo che si è reso nuovamente degno di pensare a Beatrice, ch' egli assorge a contemplare col pensiero il regno dei

Beati, ove si trova la sua donna; e da questo momento, com'egli stesso scriverà nel *Convito* (II):

> Solea esser vita dello cor dolente
> un soave pensier, che se ne gia
> molte fiate a' pié del vostro Sire,
> ove una donna gloriar vedia...
> di cui parlava, a me si dolcemente...

E spiega: «... perché lassú io saliva pensando, quando dico: *Ove una donna gloriar vedia,* a dare a intendere ch'io era certo, ... che ella era in Cielo; onde io pensando spesse volte come possibile m'era, me n'andava *quasi rapito*. Poi susseguentemente dico l'effetto di questo pensiero, a dare a intendere la sua dolcezza, la quale era tanta, che mi facea disioso della morte, per andare là dov'elli gía »[1].

Ecco, dunque, l'anima del Poeta, che con l'intenso pensare a Beatrice, e con la sicurezza, che finora ha, ch'ella è in Cielo, giunge a salire col pensiero a contemplarla là, dove si spinge il suo desiderio (*là dove disira*), e dove con lo spirito la contempla come peregrino, fuori della sua patria. Però non è nel sonetto la certezza, che è nel *Convito,* perché in questo è già l'influenza dell'ultima visione della *Vita Nuova*.

Poiché Dante soggiunge (XLII): « Appresso questo sonetto apparve a me una mirabile visione, ne la quale io vidi cose, che mi fecero proporre di non dire piú di questa benedetta, infino a tanto che io potessi piú degnamente trattare di lei. E di venire a ciò io studio quanto posso, si come ella sa veracemente. Sí che, se piacere sarà di Colui, a cui tutte le cose vivono, che la mia vita duri per alquanti anni, io spero di dire di lei quello che mai non fue detto d'alcuna. E poi piaccia a Colui, ch'ee sire de la cortesia, che la mia anima sen possa gire a vedere la gloria de la sua donna, cioè di quella benedetta Beatrice, la quale gloriosamente mira ne la faccia di Colui, *qui est per omnia saecula benedictus*. AMEN. ». E a queste ultime parole si riferisce la certezza del *Convito,* di andare a vedere, morendo, in realtà, la gloriosa donna, che vedea contemplando col pensiero.

È, dunque, Dante divenuto certo della sua salvazione, ha ottenuto mercede della sua donna: e questo egli lo dice dopo l'ultima visione, con la quale si propone di non dir piú di Beatrice, se non quando potrà dirne degnamente. Ma quale fu quella visione? Eh. C'è largo campo da spaziare! Da una semplice visione paradisiaca ad una visione bell'e compiuta, come quella che sarà la *Divina Commedia*, passando per l'intermezzo dell'apparizione di Beatrice sulla cima del *Purgatorio*[1].

Ma, osserva acutamente il D'Ovidio: « Chi potrebbe definire che cosa vide il poeta nella mirabile visione? » Certo nessuno: o, meglio, ognuno può congetturare quel che crede piú probabile. Ma, se dobbiamo limitarci a indurre dagli effetti la causa, vediamo quali furono gli effetti della visione. Dante scrive nel *Convito* (II, 8): «.... perché lassú io saliva pensando, quando dico: *Ove una donna gloriar vedìa,* a dare a intendere ch'io era certo, E SONO PER SUA GRAZIOSA REVELAZIONE, che ella era in Cielo....». Quell'« *era certo* » si riferisce alla *Vita Nuova*, quel « *sono per sua graziosa revelazione* » a dopo: or quando poté avere quella rivelazione, la quale gli confermò la sua credenza, che Beatrice era un Cielo? È chiaro: nella *mirabile visione!* In essa, dunque, Beatrice si rivelò a Dante, qual Dante la credea: un'anima eletta del Cielo. È la prima!

Che cosa vede Dante in quella visione? Ei dice: « ne la quale io vidi cose, che mi fecero proporre di non dire piú di questa benedetta, infino a tanto che io potessi piú degnamente trattare di lei. » Le cose viste si riferiscono, dunque, a Beatrice: e se si bada che nel son. *Oltre la spera* Dante dice: « elli [il suo pensiero] la vede tale, cioè in tal qualitate che io nol posso intendere, cioè a dire che 'l mio pensiero sale ne la qualità di costei in grado che 'l mio intelletto nol puote comprendere; con ciò sia cosa che 'l nostro intelletto s'abbia a quelle benedette anime, sí come l'occhio debole al sole...»; si può concludere che la *mirabile visione* consistesse appunto nel vedere e comprendere quella qualità di Beatrice, che con l'intelletto solo non potea.

---

[1] Nella *Vita Nuova*, dopo avere pensato che Beatrice deve essere in Cielo, e dopo di aver fugato il pensiero nemico della ragione, per la *donna gentile*, si ha la contemplazione di Beatrice in Cielo. Nel *Convito*, invece, Dante, dopo di aver pensato che Beatrice è in Cielo, ascende alla contemplazione di essa col pensiero, ripetendo lo stesso processo della *Vita Nuova* e le stesse idee del son. *Oltre la spera*, in cui è descritta la prima contemplazione; ma dopo di questa contemplazione appare l'amor della filosofia, che fa fuggire il primo pensiero: contraddizione insanabile!

[1] Su questo punto cfr. le opere, a cui rimanda il Melodia, a p. 265 del suo Commento: ma bisogna tener presenti, per lucidezza e prudenza di conclusioni, le pagine del D'OVIDIO, *Studi sulla D. C.*, pp. 331-4.

Inoltre, se si pon mente alla frase già citata del *Convito*, che esso era certo che ella era in Cielo, *per sua graziosa rivelazione* (che indica chiaramente l'apparizione in visione di un'anima eletta), e se si ricorda che nel *Purgatorio* (XXX, 133-5) Beatrice dice:

> Né l'impetrare spirazion mi valse,
> con le quali, *ed in sogno ed altrimenti*
> lo rivocai; sì poco a lui ne calse...

con le quali parole allude evidentemente alle ultime due visioni della *Vita Nuova*, quella del c. XLI e l'ultima, di cui ci stiamo occupando: se si pon mente a tutto questo, ripeto, si può concludere che la *mirabile visione*, nella quale Beatrice *rivelò* la sua gloria celeste e si mostrò a Dante nella sua qualità, fosse, non una visione oltramondana, ma semplicemente una meravigliosa apparizione di Beatrice al poeta dolente ed angosciato.

Con la quale apparizione Beatrice, oltre a rivelare il suo stato, oltre a mostrarsi nella sua qualità spirituale, dovette confortare il poeta a perseverare sui sentieri della virtú, facendolo cosí certo della sua salvazione; come Dante ci fa intendere nelle ultime parole del suo libretto.

Certamente, a noi, venuti dopo le dottrine del *Convito* sulla natura dell'amore, e dopo la sublimazione di Beatrice al piú alto simbolo, nella grande visione della *Divina Commedia*, a noi, dico, non sembra che le cose possano essere andate cosí semplicemente; quindi, mentre ci par di vedere Beatrice già elevata all'altezza di simbolo fin dalla *Vita Nuova*, per la spiritualizzazione celeste, nella quale si eleva a grado a grado, fin sopra tutti i beati; non possiamo sottrarci alla illusione di vedere nella *mirabile visione* dell'ultimo capitolo della *Vita Nuova*, almeno il germe, se non il nocciolo, di quella grande visione oltramondana, che fu poi la *Divina Commedia*.

Ma se, come credo di aver mostrato, siamo costretti a ridurre a termini piú opportuni e confacenti anche l'ultima visione, la quale sarebbe appunto l'apparizione gloriosa dell'anima benedetta, che Dante fino allora vedea sublimata soltanto col suo pensiero e con la sua imaginazione; potremo vedere anche in questa, prima imaginata e poi realmente vista, celeste spiritualizzazione dell'anima santissima, gloriata sopra tutti i beati, niente altro più che una sostanza agiografica, quello che le agiografie raccontavano dei santi applicato a glorificare la donna, che l'anima di Dante [illegible] considerata come predestinata da Dio al Cielo, e considerava come anima eletta, beata e santissima fra le vergini, le martir e le sante, chiamate a gloriare sotto la 'nsegna della benedetta reina Maria! Vediamo.

V.

Abbiamo visto, finora, innumerevoli esempi, in cui si mostra un' anima beata, guidata al Cielo dagli Angeli, cantanti lodi al Signore, e in uno anche cantanti le stesse parole, che riferisce Dante, *Osanna in excelsis:* ma c'è qualche cosa di piú importante.

Impressiona moltissimo quel che si dice nella canz. *Li occhi dolenti:*

> ché luce de la sua umilitate
> passò li cieli con tanta vertute,
> che fé maravigliar l'eterno Sire,
> sì che dolce disire
> lo giunse di chiamar tanta salute,
> e fella di qua giù a sé venire....

Qui, anche prescindendo da quello che deriva dalla concezione della 2ª strofa della canz. *Donne ch' avete*, non v'è nulla, che superi i meriti di ogni anima veramente eletta da Dio a godere il Paradiso. Cito un esempio, importante anche perché ce ne siamo valsi precedentemente: l'*Epistola dis. Girolamo ad Eustochio.* Comincia con le parole del salmo (XLIV, 11-12): « *Audi, filia, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum, et domum patris tui, et concupiscet rex decorem tuum* »; e segue: « Per le dette parole, le quali sono iscritte nel quadragesimo quarto salmo, parla Iddio all'anima, e dicele dolcemente: Odi, figliuola mia, e vedi, cioè considera, e inchina lo tuo orecchio a questo mio consiglio, lo quale io ti dò, cioè, che tu dimentichi lo popolo tuo, e la casa del tuo padre; e vuol dire: per forte amore di Dio tratti del cuore l'amore d'ogni creatura, quantunque a te propinqua sia. E se cosí farai, *lo re celestiale s'innamorerà della tua bellezza...*». E, dopo di aver parlato dell'abbandono del mondo, segue: « E se di', e dimandi: Or che mercede riceverà l'anima di cosí abbandonare il Mondo, e rinascere con Cristo? Odi, che soggiugne in nella autorità prima posta: *Et concupiscet rex decorem tuum;* cioè *Dio s'innamorerà della tua bellezza, e prenderatti per sua sposa* ». E in séguito (cap. II) consiglia l'umiltà, per rendersi degna del suo sposo, perché possa un giorno, *posta in*

luogo e stato sicuro e di vittoria, godere in istato di grazia. La induce a fuggir la superbia (capitolo VII), ed a seguire l'umiltà (cap. IX), e la induce a seguitare la Vergine Maria (cap. XII): « Proponti innanzi l'esempio della Vergine Maria, la quale per la sua purità, e somma umiltà, e perfezione meritò d'esser madre di Dio, e alla quale entrando l'Angelo Gabriello in ispezie d'uomo, e salutandola dicendo: *Ave gratia plena, Dominus tecum*, ispaventò e temette tanto, che non sapeva, che si rispondere; che cosí era salvatica, e solitaria, che mai da uomo non era stata salutata. Ma poi che l'Angelo l'ebbe confortata, allora ella l' ebbe conosciuto per vero Angelo, e parlogli sicuramente. E se mi dici: Oh ella era madre di Dio; dicoti e rispondoti, che tu anco puoi essere madre di Dio; e se non quanto al corpo, alla mente per lo meno, concependo lo suo amore, e lo suo spirito, e partorendolo per buone opere. E allora potrai dire nel tuo cuore col Profeta: Dal tuo timore, Iddio, abbiamo conceputo, e partorito spirito. E allora quel figliuolo, che arai cosí conceputo, e partorito, ti risponderà drento, *faccendoti onore*, e dirà: *Ecce mater mea* etc. e per mirabile modo crescendo in te l'amore, crescerà questo figliuolo, e di madre ti si farà sposa....». Qual meraviglia, dunque, che Beatrice, la quale ebbe sempre reverenza a Maria e doveva andare a gloriar sotto le sue insegne, essa che andava sempre *benignamente d' umiltà vestuta*, seguendo la Vergine, come l'anima a cui parla S. Girolamo; innamorasse con la sua umiltate l'alto Sire, che la chiamò a sé, e piena di grazia la pose in gloriosa sede? Se anche al detto dell'Angelo (S. Luca, I, 30): « *Invenisti enim gratiam apud Deum* », il Crisostomo, per es. annota: « Qualiter autem illam quisque reperiet, nisi umilitate mediante? Humilibus enim dat Deus gratiam »?

Sí, è vero, si oppone; ma in Dante abbiamo qualche cosa di piú: e se siete giunto a spiegar quello che dice nella canzone *Li occhi dolenti*, come spiegherete l'esagerazione della seconda strofa della canzone *Quantunque volte?* Questa, per esempio:

> per che 'l piacere de la sua bieltate
> partendo sé da la nostra veduta,
> divenne spirital bellezza grande
> che per lo cielo spande
> luce d'amor, che gli angeli saluta,
> e lo 'ntelletto loro alto, sottile
> face maravigliar, sì v'è gentile.

E quella della visione estatica del sonetto *Oltre la spera?*

> Quand' elli è giunto là dove disira,
> vede una donna, che riceve onore,
> e luce sì, che per lo suo splendore
> lo peregrino spirito la mira.

Qui abbiamo già Beatrice elevata ad un grado, che non è compatibile con la sua natura umana; quindi, deve ammettersi già in essa simboleggiato qualcosa di alto, sovrano! Niente di tutto questo. Continua S. Girolamo a ragionare alla sua sorella Eustochia (c. XIII): « Esci un poco, pregoti, per forte desiderio, e amore, della carcere di questo Mondo, e del proprio corpo, e proponti, e immaginati dinanzi agli occhi dello intelletto quella retribuzione, e mercede, la quale, come dice Isaia, né occhio vide, né orecchia udí, né cuore d'uomo poté mai comprendere, la quale ha Dio apparecchiata agli amici suoi. E che dì di letizia sarà quello, quando Maria madre di Dio e regina del Cielo ti verrà incontra con gli cori delle vergini, e degli Angioli per menarti a godere seco? Quando passato lo mare Rosso, e sommerso col suo esercito Faraone, cioè vinte e sconfitte le demonia, e da tutti i peccati monda, tenendo in mano lo cembalo, incomincerai quel bello canto, e dirai con Mosè: Cantiamo lodando il nostro Signore, perché egli è cosí glorioso, e magnifico, avendo nabissato lo nostro nimico. E tu, e l'altre vergini seguiterete lo canto con sommo giubbilo. Allora la gloriosa vergine S. Tecla ti correrà ad abbracciare con letizia. Allora lo tuo sposo Cristo glorioso ti si farà incontra, e diratti quella bella parola della Cantica, la quale dice Iddio all'anima beata: Sta' su, e vieni con meco, prossima, ed amica mia, colomba mia, mia sposa, che egli è passato il tempo del verno, e della piova, cioè il tempo delle tentazioni, e tempestadi e pericoli. E allora gli Angioli tutti si maraviglieranno, e diranno quell' altra parola: Or chi è questa, che sale quassú quasi come aurora, e bella come Luna, e eletta, e risplendente come il Sole? Vedrannoti, e loderannoti anco le spose e vergini, e anime tutte elette, e figliuole di Dio: e tutte le beate anime delle sante donne di diversi gradi di castità, ciascuna con le sue seguaci, ti verranno incontro a fare gran festa [1]. Verrà Sara con le sante maritate: verrà Anna profetessa figliuola di

---

[1] Il lettore si sarà accorto da sé che questa è la fonte anche del celebre sonetto petrarchesco *Li angeli eletti*. In un lavoro di prossima pubblicazione sul *Canzoniere*, mostrerò che non è questo il solo esempio, che si può recare a confronto.

'anuel con le vedove: e la reina del Cielo Madre li Dio con le vergini: e in diverse schiere, e ori verranno le madri tutte, cioè le carnali e le pirituali. Rallegrerassi quella, che t'ingenerò, e ›ortò nel suo ventre. Goderà quella, che t'inse- ;nó, e ammaestrò nella via di Dio. Allora sarà on teco lo tuo Signore sposo nella celestiale Ge- usalem, e così entrerete dentro con sommo gaudio, o' suoi eletti accompagnata, godendo; e potrai lire quella parola, la quale predisse Isaia: Ecco ne con li miei figliuoli eletti, li quali m'ha dati ddio. E allora li Eletti tutti tenendo in mano a palma della vittoria ad una voce, e con gran ;iubbilo canteranno, e diranno: *Hosanna in excel- is: benedictus, qui venit in nomine Domini, ho- anna in excelsis*.... Quante volte, dunque, ti tenta, : diletta la vana ambizione del secolo, quante olte nel Mondo vedi alcuna gloria, e ricchezza, : pompa, leva la mente al Paradiso, e contempla i predetti beni. Comincia ad essere già per desi- lerio, e speranza quello, che essere dei, passata juesta breve vita e caduca; cioè che spregiando ›gni pompa del Mondo incominci a menare in Terra vita celestiale ».

Ho io bisogno di rilevare l'importanza di questo brano (col quale si chiude l'Epistola di S. Girolamo)? Ci son qui proprio tutti gli elementi (e ve ne sono anche di piú), per spiegarci la mirabile spiritualizzazione e glorificazione di Beatrice, come propria ad ogni anima beata! A cominciare dall'inno, che Dante ode in sogno cantar dagli Angeli portanti in Cielo l'anima di Beatrice (e che S. Girolamo dice cantato da tutto il Paradiso) a finire alla glorificazione dell'anima beata fatta da tutti i Santi, la Vergine e gli Angeli del Cielo. I quali, proprio come gli Angeli danteschi, si meravigliano di tanta bellezza, che ascende al Cielo come aurora, bella come Luna, eletta e risplendente come il Sole! E che dire dell'onore e delle lodi, che dell'anima fanno tutte le anime elette del Cielo, e la stessa Maria, e lo stesso Cristo sposo? Ma c'è di piú! C'è la spiegazione della vita che Dante mena, vita contemplativa con l'anima fissa al Cielo, dove è ita la sua donna! Egli esce, come consiglia S. Girolamo, per forte desiderio ed amore, dalla carcere di questo mondo e del proprio corpo, comincia ad essere già per desiderio e speranza quello, che potrà essere, se avrà mercede: e ascende appunto, col desiderio e con l'amore, alla contemplazione di quella mercede, che egli spera un giorno, e che ora contempla ottenuta nella sua donna: mercede, o retribuzione, la quale, come dice Isaia, né occhio vide, né orecchia udí, né cuore d'uomo poté mai comprendere: ciò che appunto succede a Dante, quando lo spirito parla sottile

Al cor dolente, che lo fa parlare [1]!

E cioè, come spiega nella prosa, il suo pensiero saliva nella qualità di Beatrice in grado, che l'intelletto nol potea comprendere, perché il nostro intelletto in rapporto a quelle benedette anime è come l'occhio debole al sole.

---

[1] Il detto d'Isaia ripeteva S. Paolo (I *ad Corinth.* II, 9): « *Sed scriptum est, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus his qui diligunt illum*.... ». E S. Tommaso spiega: «... potest exponi, secundum quod proprie dicitur in cor hominis ascendere id quod ab inferiori pervenit ad hominis intellectum, puta a sensibilibus, de quibus prius fecerat mentionem. Res enim sunt in intellectu secundum modum eius: res igitur inferiores sunt in intellectu altiori modo quam in seipsis; et ideo quando ab intellectu capiuntur, quodammodo in cor ascendunt... Illa vero quae sunt in intellectu superiora, altiori modo sunt in seipsis quam in intellectu; et ideo quando ab intellectu capiuntur, quodammodo descendunt... Quia igitur illius gloriae notitia non accipitur a sensibilibus, sed ex rivelatione divina, ideo signanter dicit: *nec in cor hominis ascendit*... » Questo passo sembrerebbe tenuto presente da Dante, se non fasse piú che probabile che Dante nol conoscesse allora e che invece si servisse delle citazioni d'Isaia riferite ed illustrate in alcune scritture mistiche, come si è visto e si vedrà or ora. Sotto questo aspetto è importantissimo un passo delle *Confessioni* di S. Agostino (IX, 10), nel quale si narra di un colloquio del Santo con la madre sulla vita celeste: « Colloquabamur ergo soli valde dulciter, et preterita obliviscentes, in ea quae antisunt extenti querebamus inter nos apud praesentem veritatem quod tu es: qualis futura esset vita eterna sanctorum, quam nec oculus vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. *Sed inhiabamus ore cordis in superna fluenta fontis tui*, fontis vitae qui est apud te; ut inde pro captu nostro aspersi quoquo modo rem tantam cogitaremus. Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensium delectatio quantalibet in quantalibus luce corporea, prae illius vitae iucunditate non comparatione, sed ne commemoratione quidem digna videret; *erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum perambulavimus gradatim cuncta corporalia; et ipsum caelum unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo te, et mirando opera tua; et venimus in mentes nostras, et transcendimus eas; ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis ubi tu pascis Israel in aeternum veritatis pabulo... Et dum loquimur et inhiamus illi* (vitae), *attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus*.... Sicut nunc extendimus nos, et rapida cogitatione attingimus aeternam Sapientiam super omnia manentem: si conti-

Tutto egli vedrà poi, e comprenderà; ma nel solo modo possibile in questa vita: cioè *per rivelazione*, in una visione; nella quale infatti, vide cose, che gli fecero proporre di non dire piú di lei, se non quando potesse piú degnamente trattarne. Perché in essa, Beatrice *gli rilevò* ch' ella era veramente beata, e qual fosse lo stato delle anime in cielo, e gli annunziò che egli avea grazia per salvarsi e rivederla in Paradiso.

Ora, anche questo, ed, oltre a questo, tutto quello, di cui si è discorso finora, e cioè la glorificazione di Beatrice e la sua esaltazione, dalla morte all'ultima visione, Dante trovava in alcune glorificazioni di Santi: fra le quali, per non uscir fuori dal cerchio, nel quale ci stiamo aggirando, ed anche perché ci fornisce piú elementi di tutti gli altri esempi, e soprattutto perché si tratta di un celebre Santo, la cui vita fu celebrata da altri celebri Santi; noi possiamo ritornare sulla glorificazione di S. Girolamo fatta nelle tre lettere citate di S. Eusebio, S. Agostino, e S. Cirillo. Cosí ci teniamo anche stretti all' importante lettera dello stesso S. Girolamo, nella quale abbiamo trovato tanta materia di confronto; e ritorniamo, ricapitolando tutto, a scritture, le quali ci hanno dato già belli ed importanti esempi di raffronti con la scrittura dantesca [1]. Vediamo, dunque.

VI.

Comincia Eusebio col dire che erano tutti come pastori erranti, nelle cieche tenebre di favolose superstizioni ed eresie, quando apparve questo Sole, che risplendette per cinquant'anni: « Questa luce nel tempio di Dio rendé splendore dall'oriente infino all' occidente » E glorificando la sua sapienza, la sua dottrina, dice pure: « Quest'uomo fu di somma umilitade, e a tutti benigno, e mansueto, e di Dio diletto, e de' suoi amici, e fedeli, veramente vasello orato d' ogni preziosa pietra di tutte maravigliose vertudi, e operazione dell'eccelso Iddio, e ora priega per la Santa Chiesa, ecc ». E si volge al Signore: « O ineffabile misericordia del Salvatore, che per la salute di molti ti degnasti in questo tuo diletto Girolamo tante grazie, e virtú infondere, che quasi in nullo altro posso pensare, che tante fossono. » E lo rassomiglia al Battista; e dopo di averne brevemente detto la vita, conclude: « Veramente si può dire di lui come è scritto: La sua pazienzia ha aperti i cieli, perocché ivi sempre fu fermata la verità della sua gloria.... ». E viene a descriverne la morte e a dirne gli ultimi ammonimenti. « Spogliato del vestimento della morte, e della bruttezza di questa misera carne, adornato del palio *di perpetua immortalitade al celestiale regno* l' ha chiamato, acciocché quello, che vedeva quaggiù nello specchio, lassúe *il veggia a faccia a faccia*....». Ne riporta tutti gli ammaestramenti ai frati; [1] e, in fine, la splendida invocazione alla morte: la chiama dolce e gioconda, e la prega di non più indugiare: « ricevi me, come tu ricevesti il mio Signore Iddio... Non ti indugiare; affrettati a pigliarmi perciocch' io languisco del tuo amore.... L'anima mia è tutta liquefatta per desiderio di potere trovare lo mio diletto... Se piú t' indugi, il mio spirito manca per la moltitudine de' miei dolori, ma le tue consolazioni oggi letifichino l' anima mia. Tu, udendo la mia boce, non indurare lo tuo cuore, ecc. ». E mentre egli invoca cosí la morte, i frati intorno piangono! Egli li consola, e li bacia: e poi fa un' invocazione a Gesú, che lo riceva a sé; e, dopo un'altra splendida orazione, si comunica; e, ripetendo le parole di Simeone, muore. E qui abbiam visto come si riproduca la scena della visione dantesca: ché si veggono schiere di angeli discendere a prendere l' anima di Girolamo, e se ne odono i canti: e « quell'anima santissima, *come una stella radiante di tutte vertudi,* uscita del corpo n' andò gloriosa *al reame del Cielo, nel quale certamente, come luminare risplendentissimo risplende di splendore d' infinita beatitudine....* ». Che più? S. Cirillo (lo abbiamo anche visto) vide non minore quantità di angeli, che scendevano e salivano, « e vide la gloriosa anima di S. Girolamo in mezzo di tutti quegli angeli adornata con meravigliose bellezze, dalla cui mano diritta

nuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis, et haec una sapiat et absorbeat, et secondat in interiora gaudia spectatorem suum; ut talis sit sempiterna vita quale fuit hoc momentum intelligentiae cui suspiravimus...».

Non vorrei esagerare l' importanza di questo passo; ma non posso tacer l'impressione, che mi fa, ch' esso abbia potuto ispirare il sonetto dantesco. Dico il sonetto, perché la spiegazione in prosa, come ci avverte Dante stesso, deriva da un luogo della *Metafisica* aristotelica (o meglio, come dimostrerò altrove, dal commento di S. Tommaso).

[1] Ripeto che qui non si tratta di fonti, ma di esempi di confronti, che si potrebbero moltiplicare con altre vite di Santi.

[1] Ripete qui il concetto dell'*Epistola ad Eustochio:* « Quivi (in Cielo) è ogni perfetta consolazione, che come è scritto, occhio umano non può vedere, né orecchia udire, *né per cuor d'uomo si può pensare* ». Più giù lo stesso.

era il Salvatore venendo con lei; e come giunse, dov' era il Vescovo Cirillo, si fermò, e sí gli disse: Conoscimi tu? Ed ei rispuose: No. E Cirillo gli disse: Chi se' tu, che se' cosí onorato? E que' rispuose: Avesti mai alcuna dimestichezza con Girolamo? E que' rispuose: Certo, colui, che tu nomini, io amo di singulare amore e carità. Ma domando io a te: Se' tu desso? E que' disse: Io sono l'anima sua, la quale già ricevo la gloria, la quale sperava.... Le quali parole compiute, quella beata visione [1] disparve da' suoi occhi ». E qui scatta Eusebio: « O grandezza del divino amore, o abbondanza della divina allegrezza, che più d'onore, e di grazia poté fare a questo suo figliuolo Santo Girolamo, conciosiacosaché nella vita, e nella morte abbia in lui mostrata tanta e sí copiosa magnificenza? Iddio gli ha dato eterna chiarità, e fatto l' ha reda de' suoi eternali gaudi, nelli quali in sempiterno permarrà. *Che singolare onore, e maravigliosa gloria è quella di quello Beato, la quale quasi eccede l'onore e la gloria degli altri Santi*, pensando che la sua santissima anima non solamente fu accompagnata da tutti i celestiali spiriti, ma presenzialmente vi fu esso proprio nostro Salvatore; *e perciò non è dubbio, che quella santissima anima è collocata in singolare dignitade...*».

E, dopo di aver discorso di alcuni miracoli, che fece alla sua morte, Eusebio comincia i lamenti per la perdita di tanto uomo: « Adunque, per lo partimento di tale figliuolo si debbono spargere pietose lagrime, e per tanta sua gloria avere gaudio inestimabile. Adunque sia lecito alla pietosa madre di fare pietosi lamenti, vedendosi privata di tal figliuolo, *come vedova di sí caro marito...* Priegovi, che non mi reputiate, a riprensione, perché io forse trascorra in dire di questo mio Santo Padre, e Maestro, più che non si confà a me, perocché spesse volte per troppa abbondanza di dolore si dice più che non si dee. O carissimi padri e signori, come è grande il mio dolore, guardandomi d'intorno in ogni parte per vedere, *se potessi rivedere il mio Padre Girolamo, il quale m' ha tolto la crudele morte, e non truovo quegli, il quale era l'anima mia, per lo cui amore tanto mi dolgo e languisco; onde a me rincresce oggimai di vivere, perciocchè m' è tolto colui, ch' era la mia vita*, sicchè sono iscosso come grillo, e la vertú mia è dinudata, e diventata arida, ed ho perduto il vedere degli occhi miei. Che letizia posso oggimai più avere in questo mondo, conciossiacosachè *non posso vedere quegli, ch' era il mio lume. Scurato è il mio sole, e la luna non seguita il suo ordine... O malvagia morte*, in quanti guai m'hai sommerso, perché togliendo il padre non pensasti com' hai lasciato il figliuolo cosí mendico d'ogni bene! *Crudele morte*, togliendo lui non lo ingiuriasti, ma sí me e quasi tutta Ecclesia... *O perfetti Cristiani, piagnete, perocché è morto il vostro duca... Pianga la Chiesa... E imperciò grida, Madre pietosa, in cilicio, e 'n pianto, e vèstiti di vestimenti viduili, che se' privata di figliuolo cosí caro...* Per certo, che speranza è la lucerna nel mezzo della Chiesa militante, *la quale non ci dà più splendore, ma a sé medesimo, non risplende al mondo, ma al Cielo?* Adunque, che dirò? a cui mi raccomanderò? onde aspetto l'aiuto per consolarmi? Veramente conosco, che questo è proceduto da Dio, onde verso lui mi dolgo, e dico: O buon Giesú, come con tanta velocità hai tu tolto alla tua Chiesa figliuolo tanto valoroso, la quale prendesti per isposa, morendo in croce; ed essendo egli cosí buono combattitore contro a' suoi nemici, l'hai voluto teco? Per certo, Signore, non avevi bisogno di lui, bench' a lui sovvenisti, ma noi orfani lasciasti. Non dico, che tu facessi altro, che equità e giustizia, perocch' egli meritava d'avere fine alle sue fatiche in questo mondo, riposandosi teco. Ma dolgomi della Chiesa, ch'è incorsa in tanto danno per la sua dipartenza...». Ma, dopo di essersi addolorato, per tanto danno sofferto (*che nessuna lingua potrebbe raccontare*) dalla Chiesa, nella dipartita di tanto suo figliuolo, e specialmente per tanto dolore da lui particolarmente avuto; trae motivo di giubilo dal sapere che Girolamo è in Cielo: «... perocchè oggi il nostro campione Girolamo ha ricevuto quello cotanto tempo desiderato, oggi ha ricevuto securo trionfo degli sconfitti nemici, e sono terminate tutte le sue fatiche in infinito riposo, sicché mai non avrà più fame, né sete, né sentirà penoso caldo, né freddo ». E trae motivo di lodare il Signore, perché ha liberato Girolamo dagli affanni del mondo: « E cosí il suo Santo Girolamo ha collocato nella sua celestiale mansione eterna, ov' è la beata, e gloriosa refezione, ov'è ogni gaudio, ogni soavità, ogni diletto, che si può desiderare, la quale hanno le beate anime dopo le loro avversitadi, e fatiche: ivi è la dolce solennità degli Angeli, ivi è la compagnia di tutti i cittadini celestiali, ripieni di perfetta carità, ivi non timore, né dolore, né nullo sbigottimento: ivi non si conosce, né può essere niuna angoscia, ovvero tribulazione, né avversi-

[1] Si noti però che il capitolo è intitolato: *Visione mirabile, ch'adivenne nella morte di S. Girolamo*, nella quale (si dice in seguito) il Signore *rivelò* il transito di questo Girolamo a Cirillo. Si tenga presente, per ora.

tade, né infermità.... Quale Angelo, o uomo sarebbe sofficiente a narrare, quanta sia la minore particella di gaudio, e di gloria, che ivi è? *quale intelletto sarebbe di tanto intendimento, che potesse comprendere quelle cose, le quali né occhi possono vedere, né orecchi udire, né per cuor d'uomo si possono pensare?* Certo se si considerano questi gaudi quanti sono, tutte queste cose terrene ci parranno piú vili, che lo sterco, e se questa vita temporale si potesse comprendère con quella, e a quella agguagliare, perché ciascuno desiderasse di vivervi, certo non sarebbe da maravigliare. Ma questo non è, perocchè questa chiaramente vedemo, ch'è vita caduca, e mutabile, e fallace, e ogni mondana cosa, e letizia è vana, e un grave peso amarissimo, e gravissima soma, la qual soma, ha lasciata il Santissimo Girolamo, e si ha eletta quella ottima parte, la quale mai non gli potrà essere tolta... Certamente egli è giunto al palio, per lo quale avere ha tanto corso in questo presente seculo, astenendosi da ogni cosa inlicita. Già con triunfale vittoria di tutti i suoi nemici regna, contro li quali valorosamente collo scudo del timore di Dio armato ha tanto combattuto. Egli ha ricevuto il danaio, per lo quale ha tanto lavorato nella vigna della Santa Chiesa, e già *ha ricevuto la mercede del reame del Cielo* per lo talento doplicato, che ha rassegnato al suo Signore... Ecco il diletto Padre, candido, bellissimo, e chiaro, nel quale non è nulla macula, e pascesi tra' fiori nella vigna del Signore; ecco il *giglio del campo e la bella rosa, della quale esce il grande odore traspiantata dell'orto della Chiesa... Già per certo risplende la sua claritade nello eterno palagio;... onde risplende come sole di santissime dottrine*, e *di chiari miracoli tralle schiere de'beati. Adunque Dio ti salvi, glorioso Girolamo, piacciati di averci in memoria dinanzi a Dio, acciocché per li tuoi pietosi prieghi, e meriti, per sua grazia quaggiù ci possiamo difendere da ogni cosa nociva, sicchè lassù in cielo possiamo venire a possedere teco quella beatitudine, che tu hai* ».

È necessario anche qui rilevare l'importanza di questa lettera agiografica? Qui sono, si può dir, quasi tutti gli elementi danteschi: la missione di Girolamo sulla terra contro i vizi e gli eretici, a salvazione dei cristiani, risponde a quella diversamente attuata da Beatrice; la loro necessità sulla terra (il desiderio di aver Beatrice nel Cielo, che di lei ha difetto, e quindi l'attuazione di esso, come si è visto, deriva da altre fonti, anche mistiche); la visione dell'anima portata dagli angeli al Cielo; l'invocazione alla morte divenuta dolce, perché è stata in Beatrice (è S. Girolamo che la chiama *dolce*, perché è stata nel Redentore, come *dolce* dovea divenir la morte per Dante, derivando dalla stessa fonte mistica del gran dramma); la morte di Beatrice e la conseguente epistola, dove si parla della disgrazia della città (Eusebio parla di quella della Chiesa, e questa, per via della lettera per la morte di S. Tommaso, mena alla lamentazione di Geremia); il non sentirsi degno di trattare quel soggetto (lo abbiamo esaminato piú innanzi minutamente); i lamenti angosciosi per la perdita di tanto bene, quantunque si sappia che l'anima è nel reame del Cielo, ove gli angeli hanno pace, e che da questa vita noiosa sia ascesa gloriosa in loco degno; l'aversela presa in Cielo il Signore troppo presto per noi; il dolore che nessuna lingua può dire; lo sperar mercede da lei che è in Cielo; il grave dolore per non poterla vedere piú sul mondo, per la crudeltà che ha usata la morte, la quale il poeta invoca ansiosamente; ma la certezza che essa è andata al secol degno della sua virtute, ov'è fatta dei cittadini di vita eterna; l'esser divenuta una spiritale grande bellezza, che illumina il Cielo e maraviglia gli Angeli; e infine l'essere onorata sopra tutti i Santi in quella beatitudine, che non si può vedere, né udire, né comprendere col cuore, perché non l'intende nessuno intelletto, e nella quale vede Iddio *a faccia a faccia*, come dice Eusebio di S. Girolamo: tutto, insomma, noi abbiamo ritrovato, sebbene sparso in diverso ordine, nella *Epistola di S. Eusebio* su S. Girolamo.

C'è una differenza: Eusebio sa che S. Girolamo è asceso in Cielo, per la *mirabile visione*, nella quale il Signore lo *rivelò* a S. Cirillo, come abbiamo visto; mentre Dante non può dalla sua visione, che è quella di un sogno di febbricitante ricavar la *certezza* assoluta di tutto quello che immagina (ché immaginazione, non visione vera, è anche quella del sonetto *Oltre la spera*) della beatitudine di Beatrice; ma lo arguisce dai meriti, che Ella ebbe sul mondo; e stima perciò che sia certamente andata

Al secol degno della sua virtute.

Ma ben presto anche una *mirabile visione* ne lo assicura: nella quale vede cose, che gli fanno proporre di non dir di lei, se non quando lo potrà degnamente. In essa gli è *rivelato* vero quanto immaginava; e quindi egli intende anche lo stato beatifico di lei, ed apprende che per suoi preghi ha avuta grazia da Dio di salvarsi, ha ottenuto la *mercede*, che desiderava.

Orbene, in tutto questo non usciamo neppure dal

campo delle agiografie; anzi e, ciò che è più importante, possiamo rimanere, appunto, nel campo della vita di S. Girolamo.

Dopo la lettera di S. Eusebio, abbiam visto quella di S. Agostino a S. Cirillo, con la quale abbiamo riscontrato subito fin da principio relazioni evidenti col pensiero dantesco. Abbian visto, cioè, com' egli esiti a parlar della morte di S. Girolamo, perché non se ne sente degno; tuttavia non può tacere: e segue: «La nostra mano adunque non si fermi, e la nostra lingua non si accosti al palato, perciocché questi è grande santissimo uomo, e *maraviglioso, e da essere tenuto sopra tutti gli altri, i quali sono in queste nostre circustanzie.* E certo egli è grande in santità di escellentissima vita, e grande in profondità d' ineffabile sapienza; ma *ora si è grande in quantità di maggiore gloria, e in cose maravigliose non usate, da sommamente essere temuto, per la potenzia a lui conceduta da Dio. Come questi sia grande, possolo con verità testificare, e dire per la santità della sua escellentissima vita, ch' io so, ch'egli ha menata, la quale sarebbe impossibile a splicare per lingua umana* ». E dopo di averlo paragonato ai piú grandi santi, prosegue: « O venerabile padre, non ti pensare, che 'n questo, ch'io dico, ch' io non sappia, che la vita, e la virtú di Girolamo a te non siano note, non manco, che a me, conciossiacosaché io so, che molto tempo tu fosti suo compagno, ma voglio a Dio rendere testimonianza, perocché io non potrei, se volessi, tacere la santità di tale, e si maraviglioso uomo. E se i cieli manifestano e confessano le meraviglie, e la sua escellenza, nelli quali abita in grandezza, e quantità di *maggiore gloria, più che pochi altri Santi, che vi sieno senza fine, per certo a nullo sia dubbio, ch'esso infra le mansioni del Padre celestiale è, e in una delle maggiori sedie; conciossiacosaché ivi l'uomo è premiato secondo le sue operazioni; e costui fu quasi di così gran perfezione di vita, come di nullo altro, la quale chiaramente si manifesta; e perciò è uno de' maggiori, e de' più alti santi di vita eterna; e questo da noi pienamente, e certamente si crede, perciocché nel mondo a nostra età non si ricorda un altro tanto maraviglioso, e di tanta magnificenzia,* e che per lui Iddio abbia fatti tanti miracoli... ». Fin qui abbiamo la glorificazione di Beatrice, che Dante arguisce *dai suoi meriti sul mondo:* la Beatrice perfettissima, reina di ogni virtú, nemica di ogni vizio, miracolo della SS. Trinità, per Dante dovea essere andata, morendo,

Al secol degno della sua virtute;

ed aver avuta lassú la sede degna dei suoi meriti grandissimi! « Ma », aggiunge S. Agostino, « acciocched e' suoi meriti non sieno nascosi, si ti voglio prima narrare quello, che di lui s'udí *per divina revelazione* il dí della sua morte ». E racconta che, mentre stava per scrivere un'Epistola a S. Girolamo: « subitamente un lume grandissimo, che mai sí fatto io non avea veduto, apparve, il quale per nostra lingua dichiarare non potrei, con uno odore, come di tutte l' odorifere cose, che in questa presente vita odorare si potessono, e questo fu nell'ora della Compieta. La qual cosa da me veduta, commosso per lo stupore di tanta maraviglia, perdei subito la forza de' membri, e dello spirito; e non sapeva io ancora, che la destra maravigliosa di Dio avesse esaltato il suo servo, faccendo notorio al popolo le sue vertudi, e che egli avesse disciolta dal corpo l' anima di questo suo fedele servo, e cosí alta sedia in Cielo gli avesse apparecchiata [1], e certo anche non sapeva le investigabili vie di Dio, e i tesori della sua infinita sapienzia, e scienzia, e non conosceva i segreti giudicj suoi, perciocché *la sua sapienzia fa venire coloro, ch'egli ha predestinati a cognizione di sé, e loro chiama, e loro giustifica, e beatifica,* come conosce di fare; e imperciocché mai io non avea veduta tanta chiarità e il mio odorato non avea sentito tanto odore, *era tutto stupefatto per la novità di cose tanto maravigliose, e mai non provate, né udite;* e in me medesimo pensando ciò, che questo fosse, udi' una voce, che disse queste parole: Augustino, Augustino, che dimandi tu? Or pensi tu di mettere tutto il mare in un piccol vasello, e di richiudere tutto il circuito della terra nel pugno, e di fermare il cielo, che non si muova com' è usato? *Credi tu vedere quelle cose, che mai nullo uomo poté vedere, e udire quello, che mai non fu udito, né sognato, e intendere cosa, la qual mai per cuore umano poté essere intesa, né pensata?* E stimi tu di poterla intendere? *E chente sarà il fine delle infinite cose? e con che misura credi tu misurare le grandissime cose,* ovvero tutto il mare rinchiudere in uno stesso vasello, o in un piccolo pugno fare, che vi capesse tutta la terra, ovvero fare ritenere il cielo dal suo continuo movimento? Or pensa, che piú si sarebbe possibile di fare le predette cose, *che di potere intendere una piccola*

---

[1] Ecco anche qui la sedia apparecchiata in Cielo per »!

particella degli eterni gaudi, e gloria dell' anime beate, se tu da me nol sapessi per esperienzia; e però non ti curare di questo volere investigare, né sapere; e per cosi brieve spazio di tempo non ti sforzare di volere sapere, né fare cose impossibili, infinoatantoch' avrai compiuto il corso della vita tua, e non volere qui sapere quello, che altrove ricevono l'anime beate; ma *studiati di fare tali operazioni in questa vita, che poi nell' altra tu ricevi quello, che tu ora desideri di sapere;* che chi lassú entra, vi permane in eterno. A queste parole io timido della maraviglia mai non piú veduta, e quasi uscito di me medesimo, avendo perduto ogni vigore, e forza, prendendo alcuna sicurtà, dissi queste parole con tremante voce: Volesse Iddio, che a me fosse lecito di sapere chi tu se' cosí beato, e cosí glorioso, il quale vai cosí onorato a quelli perpetuali gaudi, e il quale cosí dolci cose hai parlate! deh non mi ti celare. E que' rispuose: Tu domandi del mio nome; or sappi, ch' io sono quel Girolamo prete, al quale tu già hai incominciata la Pistola per a lui mandare, la cui anima in quest'ora il suo corpo ha lasciata in Beleem di Giudea a Cristo, *accompagnata da tutta la sua celestial corte, adornata d'ogni bellezza, con allegrezza, con triunfo di tutti i beni, e con corona d'ogni preziosa pietra, e cosí adornata ne va al reame del Cielo,* ove permarrà perpetualmente, e da quinci innanzi oggimai non aspetta mancamento di gloria, ma sí accrescimento, cioè quando mi congiugnerò al tempo dell' universale resurrezione col corpo glorioso, il quale mai piú non morrà; e questo pensando, vie piú mi cresce gaudio, e allegrezza. Allora io ciò udito, per grande allegrezza di lagrime non mi pote' tenere, e sí gli dissi: O volesse Iddio, o escellentissimo uomo sopra tutti gli altri, che io meritassi le tue vestigie potere seguitare; *ma piacciati, che ti ricordi di me tuo vilissimo servo, il quale con tanta carità in questo mondo hai tanto amato, acciocché per le tue orazioni, e meriti io riceva grazia di perdono dall'altissimo Iddio de' miei peccati, e che per tua gubernazione, e aiuto io possa procedere per lo diritto cammino, e difendermi dai nemici, che sempre m' insidiano, sicché per lo tuo condotto io possa pervenire al porto dell'eterna beatitudine.* Molto mi sarebbe a grado, se a te piacesse, che mi dichiarassi di quello, ch' io volentieri saprei. E qui rispuose: Sicuramente mi di' quello, che desideri di sapere, perocché io sono apparecchiato a consolarti d'ogni tua dimanda. E io allora dissi: Io vorrei sapere, se l'anime beate possono, o desiderano piú gloria, ch'a loro sia conceduta. Ed egli rispuose: Agostino, una cosa voglio, che tu sappi, che l'anime beate sono sí confermate con Dio in quella eterna gloria, che nulla altra volontà è in loro, se non quella, che a Dio piace; per la qual cosa non possono volere altro, che quello, che Iddio vuole, e imperciò quello, che vogliono, possono avere, e Iddio vuole ciò, che vogliono, e cosí lo loro volere adempie; e niuno di noi è ingannato di sue immaginazioni, perciocché niuno di noi desidera nulla cosa oltre al volere di Dio, e però i nostri desiderî sono sempre adempiuti [1]. O carissimo padre Cirillo, molto sarebbe lungo, se ogni cosa, che quella santissima anima mi manifestò, io ti scrivessi in questa pistola; ma perché io ho speranza in Dio, concedendoglimi, di qui a pochi anni venire in Beleem a visitare quelle reliquie sante, allora ti dirò a bocca le predette udite cose, e molte altre, che quella gloriosissima anima ivi stando con meco per piú ore mi dichiarò, cioè l' Unità della Santa Trinità, e la Trinità dell' Unità, e la generazione del Figliuolo procedente del Padre, e come lo Spirito Santo descende dal Padre, e dal Figliuolo, e le gerarchíe, e ordini degli Angeli, e gli ministeri di quegli beati spiriti, e la gloria dell'anime beate, e molte altre cose utili, e *sottili agli umani intendimenti potere intendere, apertamente, e maravigliosamente mi dichiarò; onde ti dico, che avendo le lingue di tutti gli uomini, non potrei queste cose cosí sottili esplicare.* E dette che mi ebbe le dette cose, subito quella luce disparve da' miei occhi, ma rimasevi uno santissimo odore. Adunque com'è costui maraviglioso, del quale si veggono tante meraviglie, e sí disusati miracoli? *E però a lui colle nostre voci diamo laude d'onore, e di gloria, perocché egli è degno d' ogni onore per tale, che noi siamo insofficienti di ciò fare. Egli si è entrato nella casa di Dio purissimo, e bellissimo, ove sanza dubbio egli è collocato in una delle piú alte escellentissime sedie di quella gloria.* E che questo sia vero, chiaramente ancora si manifesta per piú altri testimoni... ». E qui cita la visione, che alla morte di S. Girolamo vide Severo (e che noi abbiamo citata, notando la strana somiglianza con l'apparizione del Trionfo di Cristo nel Cielo stellato); e dopo di essa, conchiude: «... onde per certo, Padre mio, per queste pre-

[1] Questa domanda e risposta si ha proprio fra Dante e Piccarda, nel *Paradiso*, III, 64 segg. (Cfr. SCARTAZZINI, *Comm. lips.*, III, pag. 67).

ette cose, e molte altre, che Dio ha mostrate di ıi, assai è chiaro, e manifesto, *ched' egli è uno e' maggiori, e de' più alti santi di Paradiso.* Per ı qual cosa è da avere in gran reverenzia, e deozione, e nullo dubiti, *che può da Dio impetrare razie appresso a qualunque altro Santo di quaınque cosa e' vuole,* che per certo *sarà adempiuta alla divina grazia*». E dopo di aver detto che . Girolamo è degno di stare accanto al Battista d agli Apostoli in Cielo, afferma: «E questo, h' io dico, io non l'ebbi da uomo mondano, *ma vera revelazione di Dio,* la quale è non per li ıiei meriti, ma solo per mostrarmi la magnifienzia di questo suo Santo Geronimo». E qui arra un'altra visione, ch'ebbe nella quarta notte eguente, allorché, mentre pensava di scrivere una reve epistola di Girolamo e pensava con che materia a sua laude e reverenza potesse ciò fare, li apparvero S. Girolamo e S. Giovanni Battista, svelare essi stessi i loro meriti eguali [1]. E dopo ale visione, conchiude: «Adunque, magnifichiamo e sue (*di Dio*) operazioni, perocché tutte sono erfette, e in loro non vi può essere nulla iniuitade, ed il santo suo Girolamo, sicuramente ıagnifichiamo, imperciocché in sua vita operò ıagnifiche cose, *e così in Cielo l'anima sua riceve omma beatitudine, e similmente in questo mondo ddio l'onorifica in belle apparizioni,* e in molti ıiracoli, che ha mostrati alla sua fine per lui uovi, e laudabili; per la qual cosa è da avere in ran reverenza, e timore, e onorarlo per la semiternale gloria a lui di Dio conceduta. Adunque nagnifichiamolo, *imperciocché egli è maggiore, he noi non siamo sofficienti a lui laudare;* e maifestisi per voi a tutti li popoli la magnificenzia lella sua gloria.... Questo mio sermone insoffiiente ho compiuto, bench' io sia vilissimo, e quasi ulla; nondimeno con gran devozione, e reverenza ' ho fatto, e a te, venerabile Padre, il mando on puro cuore, e con grande affezione d'animo livoto, pregandoti, che le mie povere paroluzze lel mio piccolo ingegno, e della mia poca scienia a lodare la grandezza di Girolamo, tu le legga, ıon quelle deridendo, ma comportandole con anino di debita carità; e in quello manco, ch' ho ommesso di non sufficiente laude rendere a sì atto Santo, impolle alla mia insofficienza, e alla rieve pistola, e alla ismisurata profondità delle sue innumerabili cose, imperciocché certamente le lingue di tutti gli uomini terreni non sarebbono sofficienti a rendergli debite laude....»

Ecco qui tutti gli elementi che abbiamo visti *sicuramente* [1] dati dalle parole di Dante, nella *mirabile visione* [2].

In essa Dante vede cose meravigliose e mai non provate e vedute, come nella sua visione S. Agostino. Quello che dalla vita, dai meriti sul mondo avea arguito, ora gli viene *rivelato* direttamente *(per vera revelazione di Dio)* da Beatrice; cioè di essere in somma gloria, in grande onore fra i Santi del Cielo, nel sommo gaudio del Paradiso; come appunto, a riguardo di S. Girolamo, accade a S. Agostino! Anzi, quelle cose, che nullo uomo poté vedere, e udire, che mai non furono udite, né sognate, che mai per cuore umano poterono essere intese, né pensate, e che Dante invano avea cercato col cuore d'intendere nell'estatica visione del sonetto *Oltre la spera;* ora le sa per esperienza, rivelate dall'anima di Bea-

[1] Si ricordi che il Battista fu detto *totius medius Trinitatis:* lo stesso si può dire perciò di S. Girolamo; lo stesso, per esaltazione, disse Dante di Beatrice!

[1] E dico *sicuramente,* perché tutto il resto a me sembra proiezione del nostro pensiero, venuto dopo la *Divina Commedia.* Non la visione del *Paradiso terrestre,* perché in essa Beatrice chiaramente indica che rivede colà Dante, dopo di aver inutilmente cercato di salvarlo, impetrandogli spirazioni, in *sogno o altrimenti,* alludendo appunto alle due visioni dei parag. XXXIX, XLII. Non l'ultima visione del *Paradiso,* che sarebbe un attuarsi dell'immaginazione del sonetto *Oltre la spera,* e una ripetizione di quella di S. Paolo; perché, quando Dante fu innanzi negli studi, intese che quella visione di S. Paolo avvenne per *rapimento divino,* che è qualche cosa di più dell'*estasi,* nella quale il soverchio amore della cosa amata fa uscir fuori di sé l'uomo, che va col pensiero alla cosa amata (Cfr. *Somma theol.*, II-II, q. CLXXV), ciò che sarebbe appunto il caso del sonetto *Oltre la spera;* mentre, invece nel *Convito* (II, 8), egli scrive: «... ch' io era certo, *e sono per sua graziosa revelazione,* ch'ella era in cielo; onde io pensando spesse volte come possibile m'era, *me n'andava quasi rapito*». L'estasi non è il rapimento, sì; ma intanto la visione estatica del sonetto *Oltre la spera* è detta *quasi rapimento,* mentre si parla solo di *graziosa revelazione* per quella, nella quale Dante fu *certo* che Beatrice era beata! Oltre a ciò, nelle ultime parole della *Vita Nuova* si spera di andare *a vedere la gloria di Beatrice;* or, se la visione fosse stata quella finale, non avrebbe detto di *rivedere,* come sempre dice nella *Divina Commedia?* Mi è caro, oltre modo, di confermare con queste mie povere note l'acuta congettura del mio maestro (Cfr. F. D' Ovidio, *op. cit.*, 333).

[2] *Visione mirabile* abbiam vista chiamata l' apparizione di S. Girolamo a S. Cirillo: *visione mirabile* è detta quella di Elia Monaco: *mirabile visione,* infine, l'apparizione di S. Giovanni e S. Girolamo a S. Cirillo·

trice! E Dante, che sperava di aver mercede da lei, poiché era stato amato con canta carità da lei in questo mondo, riceve incitamenti al bene, perché per le orazioni e i meriti di Beatrice egli riceverà grazia di perdono dall'altissimo Iddio de' suoi peccati, ed otterrà che per sua gubernazione e aiuto (come Beatrice gli dirà in *Purgatorio*) egli possa procedere per lo diritto cammino, e difendersi dai nemici, che sempre lo insidiano (ed egli lo sapea per prova!); sicché per lo suo condotto possa pervenire al porto dell'eterna beatitudine, e veder la gloria di lei, che ora guarda a faccia a faccia in Dio. Questa frase potrebbe autorizzarci a credere, che Beatrice, come l'anima di S. Girolamo a S. Agostino, dichiarasse specialmente e maravigliosamente a Dante i misteri celesti e molte cose utili agli umani intendimenti potere intendere, e che Dante, quindi, non potesse cose cosí sottili esplicare. Checché sia di ciò, Dante, come S. Agostino, restò percosso, vedendo tante meraviglie e disusati miracoli della sua Beatrice! Tanto che si propose di non dir di quella benedetta, se non quando potesse degnamente trattarne. Abbiam visto come S. Agostino reputa insufficiente, non soltanto la sua, ma qualsiasi lingua umana a parlar della grandezza di Girolamo e della magnificenza della sua gloria, per la profondità smisurata delle sue innumerabili cose. E Dante, che alla morte di Beatrice, come S. Eusebio, S. Agostino e S. Cirillo, per la morte di S. Girolamo, si era detto *indegno* di trattar di lei; ora, come S. Agostino, comprende la insufficenza (*modesta* in S. Agostino, *reale* in lui!) della sua coltura a parlar di Beatrice, dei suoi meriti, della sua gloria; e contentandosi di quel poco, che n' ha potuto insufficientemente dire (come si scusa S. Agostino in fine), si riserba di parlarne quando lo potrà degnamente, per dir di lei quello, che non fu mai detto di alcuna: cioè come la sua donna amata, regina di virtú sulla terra, meritasse di divenire una Santa altissima nel Cielo; e come per i suoi meriti impetrasse da Dio la grazia di *rivelare* a lui, di *dichiarargli* i gaudi del Paradiso, d'incitarlo al bene, di sostenerlo nella lotta col mondo (come pur facea coi suoi occhi giovanetti), di guidarlo pel retto cammino, e di condurlo con la sua scorta al Cielo!

Cosí quel misticismo, che già fin di principio invadeva e sublimava l'amore del Poeta, a poco a poco, dopo la morte di Beatrice, piglia il sopravvento; e la donna angelica, amata e adorata sul mondo come una cosa sovrumana, mandata da Dio a beatificare col suo aspetto gli uomini, e predestinata al Cielo, diventa una Santa del Cielo, la sua Santa, che veglia amorosa sulla salute dell'anima del suo amante appassionato!

VII.

Ma, ahimé! dopo quella *mirabile visione*, Dante non seguí per sempre la sua guida celeste! Essa, che, quando l'avea visto deviar dietro le false immagini di bene, lo avea richiamato, impetrandogli da Dio spirazioni, con le quali, ed in sogno ed in visione (rivelandogli le dolcezze del Cielo), avea cercato di richiamarlo a sé, non ricavò nulla da tutto ciò: ché egli, Dante, cadde di nuovo e assai piú profondamente! Ma questa volta era cosí profonda la sua caduta, che non bastava piú la semplice apparizione di lei per ricondurlo al Cielo; ma gli bisognava di considerar da vicino gli orrori del peccato, prima di ritornare a considerare i gaudi celesti, per cosí ottener la fuga e la purgazione dei vizi (*Purg.* XXX, 136-8). Ma, per far ciò, gli bisognava di riaver prima la grazia di allontanarsi dal peccato: e Beatrice compie in Cielo la missione, per la quale era vissuta in terra; ottiene cioè che la Misericordia franga il duro giudizio della Divina Giustizia, e Dante ottenga grazia di essere aiutato da lei. Il dramma della Redenzione, ripigliato nella seconda strofa della canzone *Donne, ch'avete,* si ripete e si compie qui: Misericordia frange il decreto della Giustizie, e Beatrice è mandata dalla Grazia divina a salvare il peccatore perduto nella selva del peccato! E cosí la immaginazione, con la quale Dante cominciò a glorificar Beatrice, traendo fuori per essa le *nuove rime,* diventa realtà nel prologo della visione; e il giudizio, che in quella Dante temette, si attua qui, ma per esser cancellato nella nuova Redenzione.

E Dante, che, nella *Vita Nuova,* abbiamo già visto imbevuto di sogni mistici, di visioni, di estasi al Cielo, vide subito che il rimedio era quello di veder da vicino gli orrori dell'Inferno e le gioie del Paradiso, per compungere il cuore e volger la mente a Dio, come era accaduto a tanti, di cui leggeva le visioni nel *Dialogo di S. Gregorio*, nelle *Vite dei SS. Padri* ed altrove, e il cui modello, o se vogliamo, l' informe abbozzo, potea avere nelle visioni, che correvano ai suoi tempi. Ed avrebbe avuto anch'esso la sua guida nel suo viaggio oltramondano: e questa, che dovea essere un Angelo o un Santo, non potea essere che Beatrice. Ma, ormai, o [illegible] anta bassezza,

egli non potea degnarsi di pervenire a lei, se non purificato dai gravi peccati: perciò ella visita l'uscio dei morti e prega un'altra ánima di condurlo a lei!

Di piú lo studio delle Sacre Carte gli avrebbe fatto porre un'allegoria nel suo viaggio oltramondano; che avrebbe in tal maniera rappresentato questo mondo, coi vizi e le virtú; di che un esempio gli dava S. Gregorio, nella spiegazione di una visione d'un calzolaio Deusdedi (*Dialogo* IV, 39); ed avrebbe potuto cosí, nel viaggio oltramondano di espiazione, rappresentare il suo viaggio mondano di espiazione e purificazione dei peccati.

Ma Dante, studiando, per rendersi degno di parlar di Beatrice, avea percorso tutto lo scibile dei suoi tempi; quindi, alla parte puramente mistica e poetica dovea sovrapporre la parte dottrinale; e in quel viaggio dovea rappresentar la faticosa ascensione speculativa, dalla filosofia morale, che lo liberava dai vizi, fino alle piú alte vette della teologia: quindi, la sua guida, che potea esser soltanto Beatrice beata, anche per questa ragione, si scinse in due: una che dovea guidarlo nei campi della scienza terrestre, un'altra che dovea guidarlo nei campi della sapienza celeste (alla quale non si perviene, se non purificato dai peccati). E questa non potea essere altra, che Beatrice, quella che nella *mirabile visione* avea *rivelato* cose altissime al poeta. Ma già cosí ella è divenuta un simbolo; e noi dinanzi al simbolo dobbiamo arrestarci, perché siamo in un campo diverso da quello, nel quale ci siamo spaziati in queste povere note [1].

Atrani (Costiera d'Amalfi), marzo 1906.

ENRICO PROTO.

PER LA SIGNORA DI CANOSSA

Francesco D'Ovidio, pubblicando di questi giorni, per i tipi dell'Hoepli, un poderoso e prezioso volume di *Nuovi studii danteschi*, tutti sin qui inediti, sul *Purgatorio e il suo preludio*, studii, che hanno comuni con quelli già dati in luce dal Sandron nel 1901 non i temi e le piú volte anche il modo della trattazione, ma « il metodo indagativo, i criterii, le qualità delle impressioni, le idee fondamentali », torna naturalmente a trattare, con ampia e sicura dottrina e invidiabile chiarezza e finezza di esposizione (cose che in lui non possono far maraviglia), della pia e bella donna che Dante pose a custodia del suo Paradiso Terrestre.

Chi è, per il D'Ovidio, Matelda? Non una delle donne della *Vita Nova*, « che per un verso son troppe, e per un altro son poche », e volger le nostre ricerche per quella parte « è un pescar nel torbido e nell'assurdo »; non la Maddalena, che di Matelda « potrebbe aver magari tutto, ma non ne ha il nome »; non la gran Contessa di Toscana, che pur conserva tra le rivali « un residuo di forza » ed ha ancóra « paladini ardenti », tra' quali — e « sí gagliardo », a benevolo giudizio del mio illustre contraddittore — sono e rimango anch'io; non, in fine, un puro simbolo, che sarebbe certamente « pensiero superlativo » e per me contraddetto dal fatto che non ammette risposte, esser ferma e costante legge di Dante l'impersonare le sue grandi allegorie in grandi figure della storia o della tradizione: Virgilio, Catone, san Bernardo, Maria, Lucia, Lia, Rachele. Un'eccezione è Beatrice: ma occorre dire perché?

Matelda adunque, per il D'Ovidio (che sa e mostra come Metilde, Matilde, Matelda siano varianti dello stesso nome, e come Matelda, in volgare e in latino, fosse chiamata la Signora di Canossa), è Matilde di Hackeborn, una monacella sassone del secolo XIII, autrice del libro ch'ella stessa intitolò *Della grazia spirituale*, ove sono visioni e rivelazioni, che hanno dato materia a confronti, alcuni addirittura fantastici, altri, a mio giudizio, meramente accidentali col Purgatorio dantesco. È, insomma, la vecchia opinione che primo manifestò Antonio Lubin [2] e che recentemente fu, com'è noto, seguita e sostenuta da altri; se non che il D'Ovidio, pur non mostrando

[1] Del significato di Beatrice nella *Divina Commedia*, della fonte di esso, e di come venne a soprapporsi alla *Beatrice beata* della *Vita Nuova*, discorrerò in un prossimo studio.

[2] *La Matelda di Dante Allighieri indicata dal dottor* ANTONIO LUBIN, ecc. Graz, Kienreich, 1860.

una fede profonda e inconcussa in tale opinione (da lui accettata, si vede chiaro, in mancanza d'altro che gli sembrasse meglio), vi ragiona intorno, con quel suo garbo, compiutamente, a far apparire, non che ragionevoli, accettabili i riscontri notati tra le visioni della Santa e l'idea sostanziale del Purgatorio dantesco.

***

Ebbene: io non voglio neanche per sogno ritrattar qui della Matelda, e ciò perché l'ho già fatto, e perché quel mio ragionamento attende ancóra una confutazione per tutti i capi ordinatamente logica e fondata sui fatti della storia, le leggi dell'arte, la parola del Poeta; intendo restringermi soltanto a mostrare come le allegate somiglianze siano tutt'altro che sostanziali, e come quindi la Matelda di Dante non abbia proprio a far nulla colla santa tedesca. E quando dico santa tedesca, non è perch' io non ricordi che « piú su di Matelda è Alberto di Colonia e Ugo da San Vittore e Sigieri di Brabante, ed il solo santo in anticipazione è Arrigo di Lussemburgo! » Gli è perché nessuno di questi incarna in sé un simbolo, e soprattutto perché ciascuno è indicato in modo cosí chiaro, da non lasciar alcun dubbio circa la sua persona. È lo stesso di Matilde di Hackeborn? Ma se Dante avesse voluto veramente parlare di lei, avrebbe detto, in un modo o nell'altro, Matelda « tedesca », come disse Alberto « tedesco »: e sí che si trattava d' uno rivestito dell' autorità imperiale, e che poteva quindi, massime nel tempo del suo impero, essere indicato col nome soltanto! Quando noi diciamo Dante, non intendiamo dire Dante da Maiano; e quando si dice, massime al tempo dell'Alighieri, Matelda, si dice solamente e unicamente Matelda di Canossa, la cui grandezza e la cui fama si misurano — se lo Scherillo ha la cortesia di consentirmi — da qualche cosa d'altro che « dal numero delle rôcche possedute o delle donazioni compiute! » [1]

E ponendo innanzi le mie osservazioni, col piú affettuoso rispetto e la dovuta franchezza al D'Ovidio, intendo fare altrettanto col mio bravo Picciòla, già sostenitore invitto della gran Contessa, ma ora, si può ben dire, non piú. Giacché egli ha un bell' intitolare la sua letterina, di forma cosí gentilmente squisita, « al prof. Michele Scherillo »: « Per Matelda di Canossa »! [1] Ammesso, com'egli fa, che Dante conoscesse le visioni della beata Matilde (che nessuno l'ha ancóra provato, se non con ipotesi sopra ipotesi, mentre poi i chiosatori del secolo di Dante, non che pensare alla monaca sassone, mostrano d'ignorarne anche l'esistenza); ammesso che Dante togliesse da una di quelle visioni il suo Purgatorio (che è ben lungi dall'esser provato); ammesso, infine, che non si debba piú, ne'commenti alla seconda Cantica, « omettere la indicazione di una fonte cosí ricca e feconda » del pensiero dantesco; ebbene, bisogna anche ammettere che la Matelda di Dante è la Matilde di Hackeborn. Scrive il Picciòla: « Ma è necessario, per questo, che Matilde di Hackeborn sia la guardiana del Paradiso Terrestre? O forse perché l'ordinamento morale dell'Inferno è di schietta derivazione aristotelica, si dovrà riconoscere lo Stagirita nelle mostruose sembianze di Minosse o di Lucifero? ». Per rispondere, basterà chiedere di rimando: O ingegnoso amico, quando e dove mai Minosse o Lucifero furono indicati dal Poeta col nome di Aristotele? Il dire poi, come disse il Panzacchi [2], che Dante volle sdebitarsi con la vergine sassone dell'essersi attribuito qualche cosa delle sue visioni « mettendo il suo nome sopra la bella creatura simbolica », è cosa che può far sorridere, ma, in verità, non di compiacimento, per la trovata che, in rispetto alla nobile memoria di quel valentuomo, ci contenteremo di dire curiosa.

***

Veniamo dunque a noi. Per amore di brevità, lascio da parte una visione che la Santa ebbe di un orto amenissimo, pieno di anime banchettanti de' suffragi del giorno solenne de' morti; come non voglio dir nulla di un Purgatorio ch'ella vide dopo l'orto, Purgatorio senza forma e senza specificata sede, e non offrente il minimo appiglio (l'ho mostrato già altra volta) per metterlo in qualche plausibile relazione col secondo regno dantesco; e verrò al monte de' lavacri o delle virtú, « su cui — scrive il Lubin — devono purificarsi le vergini religiose »; monte, che non è certo un purgatorio e tanto meno quello di Dante, ma che alle prime apparenze può spiegare come lo studioso dalmata venisse a indentificar la beata di

[1] Cfr. *Bullettino della Società dant. it.*, vol. X, pag. 383.

[1] Perugia, Unione tip., 1904. Estr. dalla *Bibliografia dantesca* diretta da L. Suttina, II, quad. I-XII.

[2] In *Nuova Antologia*, fasc. 1° novembre 1904, pag. 12 e segg.

Sassonia con la bella donna del Paradiso Terrestre. « In una domenica di quinquagesima — mi servo delle parole del D'Ovidio — Gesú invitò amorosamente quella pia a passar seco quaranta giorni e notti su un monte, e com'ella accettò le mostrò un monte eccelso e di mirabil grandezza, il quale aveva sette gradi con sette fonti. La rapí al primo grado, dell'Umiltà, ove una fonte d'acqua deterge l'anima da tutti i vizii di Superbia; poi al secondo, che si chiamava il grado della Mansuetudine, ove il fonte della pazienza monda l'anima dalle macchie dell'Ira; quindi salirono al terzo, dell'Amore, ove la fonte della carità lava da tutti i peccati d'Invidia e d'Odio. Quivi sostarono a lungo... Quindi salirono al quarto grado, dell'Obbedienza, ove la fonte della santità monda l'anima da tutti i delitti della Disobbedienza; e poi al quinto, della Continenza, ove la fonte della liberalità purga da tutti i peccati dell'Avarizia; e poscia subito al sesto, della Castità, ove la fonte della divina purezza purifica l'anima da tutte le pecche della carne, e quivi ella vide sé e Cristo rivestiti di candida veste. Da ultimo pervennero al settimo, della vera Magnanimità, ove la fonte dello spirituale gaudio celeste monda l'anima dall'Accidia... Ascesero poi sulla cima del monte, dove molti angeli in forma d'uccelli con auree campane facevano udire un dolce suono. Ivi due troni di mirabile splendore. L'uno era della Trinità, dal quale procedevano quattro ruscelli d'acqua viva (sapienza, provvidenza, abbondanza, voluttà), e sul quale un nodo d'oro figurante la divinità e fulgido di pietre preziose, copriva il mondo con la sua grandezza, e nel quale erano molti tabernacoli, cioè abitacoli dei patriarchi, dei profeti, degli apostoli, ecc. L'altro trono era della Vergine, coi tabernacoli delle sante vergini. Matilde svenne dall'ammirazione, ma Gesú la rialzò e la reclinò nel suo seno. E qui movimenti e canti di tutti come in una funzione religiosa ».

Anzitutto si noti che la domenica di quinquagesima è immediatamente anteriore al mercoledí delle Ceneri, e che però qui si tratta evidentemente di una quaresima (quaranta giorni e quaranta notti) che la Santa dové fare per giungere, mondata di ogni possibile macchia e rivestita di candida veste, alla Pasqua dell'anima: alla visione e al godimento di Dio e della Vergine.

In secondo luogo, bisognerà pur convenire che l'idea di figurare in un monte ciò che è arduo a conseguire, è cosí ovvia, che in un monte figurò appunto la virtú anche Esiodo, il quale non aveva letto — questo è ben certo — le visioni della Matilde di Sassonia.

Innanzi alla virtude il sudor posero
gl'immortali; il sentier lungo erto levasi
ed aspro in prima; che se all'arduo culmine
l'uomo s'appressi, la virtude allora,
pur faticosa, si fa dolce e piana.

Onde anche Simonide di Ceo, ignaro egli pure delle visioni teutoniche, in un suo frammento poetava:

Risuona antico detto,
che dimora Virtú sopr'ardue rupi
e loco santo cinge il santo aspetto [1].

E ciò che immaginarono quegli antichi senza Maltilde, non poté forse immaginare anche Dante, che dalla congerie delle tradizioni e delle elucubrazioni medioevali aveva, a testimonianza verissima del D'Ovidio, « solenni esempi di pene oltremondane all'aria aperta, sulla superficie della terra, o addirittura in un'isola », e che « circa l'altezza smisurata, singolare, del monte o dell'isola paradisiaca, aveva predecessori infiniti? » Che, aggiungo io, in Isaia e ne' Salmi aveva potuto trovar piú e piú volte l'espressione « il monte del Signore », e nell'Evangelo notare come Cristo, per ascendere in ispirito fino al Padre, salisse « in monti », « in monti eccelsi? »[2] Inoltre, non gli era mancato esempio, dirò cosí, materiale al suo regno di penitenza nella formidabile Pietra di Bismantova, come credo d'aver mostrato poco fa in un pubblico discorso sul Canto quarto del Purgatorio, che vedrà, a suo tempo, la luce.

***

E passiamo ai sette vizii capitali, che non é presumibile che la Santa inventasse, come non li inventò neanche Dante, che però li dispose — e queste son differenze tali, che dovrebbero sgomentar da ogni paragone — in ordine ben diverso. La Santa, in fatti, li colloca a questo modo: superbia, iracondia, invidia, disobbedienza (dicono che sia gola, ma gola non è), avarizia, lussuria, accidia; mentre nel preciso ordine in che li pose Dante stanno in un libro ch'egli conobbe davvero: il *Tesoretto* di Brunetto Latini. [3] Leggo inol-

[1] *Le Opere e i Giorni di Esiodo: saggio di studii del prof.* GIOVANNI CANNA, Torino, Loescher, 1874, pagg. 38 e 6.

[2] ISAIA II, 3; LVI, 7. SALMI III, 4; XXVII 13; LXXVII, 54. MATTEO XVII, 1. MARCO III, 13 e VI, 46. GIOVANNI VI, 3.

[3] *Il Tesoretto e il Favolello ridotti a miglior lezione e illustrati dall'abate* G. B. ZANNONI, Firenze, Molini, 1824, cap. XI, vv. 73 e segg.

tre nel poemetto medesimo che l'autore, già « penitenziato » delle sue colpe e « prosciolto e dimesso », si ritrovò

> Una diman per tempo
> in sul monte d'Olempo
> di sopra in su la cima.

Non si trovò così anche Dante, benché su quella cima non s'abbattesse in Tolomeo a parlar dei quattro elementi, ma in una molto più dolce e soave maestra sul vento e sull'acqua della divina foresta?

Data l'idea del monte, dati i sette vizii da purgarvi, era naturale l'idea di sette (non sei od otto) divisioni; come era naturalissima, data l'idea cristiana dell'abluzione, l'immaginare i sette fonti purificatori della Santa. Difficilissimo era, invece, immaginare i modi di penitenza dà Dante escogitati, dove e il senso e l'intelletto e la volontà trovano ciascheduno modo a loro purificazione, per ingegnose maniere, di cui nelle visioni matildiche non c'è neanche l'ombra. Somiglianze cotali sarebbero veramente persuasive; non quelle che, posto il simbolismo cristiano e cattolico, sono patrimonio comune. Tanto più che il salire per gradi, figurazione tutta spirituale dell'ascendere della virtú sopra sé stessa

> (E come, per sentir più dilettanza
> bene operando, l'uom di giorno in giorno
> s'accorge che la sua virtute avanza),

Dante poté ben derivarlo dai « Salmi » che sono appunto detti « dei gradi ». E i Leviti cantavano questi salmi, salendo prima i « sette » gradini del tempio che conducevano alla porta di levante [1], e quindi gli altri otto. Or bene: in Agostino, che Dante studiò, si legge [2]: « Il cantico dei gradi è il cantico della nostra ascensione, e tale ascensione non si fa coi piedi del corpo, ma con gli affetti dell'animo ». E poco dopo suggiunge: « E che cantano queste membra di Cristo? Poiché amano, ed amando cantano, desiderando cantano. Alcuna volta cantano in tribolazione, ed altra volta cantano in esultanza, perché cantano sperando ». E che fanno le anime del Purgatorio dantesco? Ne' diversi balzi « s'entra per canti »; ma ai canti si mescono le amare lagrime del pentimento e i gaudii segreti della speranza.

> E tornan lagrimando ai primi canti.
> . . . .
> Ed ecco piangere e cantar s'udie.
> . . . .
> Tutta esta gente che piangendo canta.

***

Che resta ora del monte della beata, messo in paragone di quello di Dante? Resta la cima, la quale è ancor più lontana che tutto il rimanente dalla mirifica invenzione dantesca. Lassú, in vero, stanno i troni della Trinità e della Vergine, di cui in Dante non è traccia; — lassú sono angeli in forma d'uccelli, con auree campane sonanti, che fecero venir in mente al Lubin (che cosa non può far venir in mente, o dantisti, la voglia di trovar delle somiglianze ad ogni costo!) esser quegli angeli gli augelletti che

> . . . . con piena letizia l'òre prime,
> cantando, ricevíeno intra le foglie;

idea talmente grottesca, da far il paio con quell'altra dello Scartazzini, che lo stesso Lubin seppe confutare eccellentemente, esser la dolce, la innamorata Matelda allegoria nientemeno che dell'uffizio del... prete [1]; — lassú è una processione di santi, che non ha a far proprio nulla con la processione che tutta di simboli e di figurazioni bibliche Dante foggiò, il quale, del resto, è presumibile che di processioni ne vedesse parecchie anche qui in terra (ne vediamo tante anche noi, e di ogni colore!); — lassú « ci sono perfino (dice il Picciòla) le bianche vesti dei processionanti ». Ma le bianche vesti, amico mio, sono, ricorda bene, nell'« Apocalisse » (VII, 9-14), portate appunto dai beati, che « lavarono le loro stole e le imbiancarono nel sangue dell'Agnello ». E tutta la grandiosa fantasmagoria dantesca non è perché le varie gerarchie de' santi cantino semplicemente lodi a Gesú, ma è (chi lo ignora?) a significazione della secolare e multiforme storia della Chiesa.

Dunque? Dunque il seguitare ancóra a credere che le Visioni della beata Matilde di Hackeborn (lasciando tutte le altre gravissime difficoltà, che il D'Ovidio non omette di ricordare) abbiano potuto veramente ispirar Dante per il suo Purgatorio, sarebbe un « argumentum non apparen-

---

[1] Ezechiele XL, 22: *Et septem graduum erat ascensus portae quae respiciebat ad orientem.*

[2] Sancti Aurelii Augustini, *Operum tomus quartus*, Venetiis, Albrizzi, 1730, col. 1403.

[1] *Osservazioni di* Antonio Lubin *sulla Matelda svelata del dott. J. A. Scartazzini*, Graz, 1878, pag. 33.

tium », un' adesione dell' intelletto a cose non apparenti, ciò che se può andar bene per la fede, non va bene di certo per la scienza. Alla povera monacella non restano proprio, ahimè, che la sua santità poco nota, le sue vaghe e oscillanti visioni e i suoi cinquantasette anni! Di questi suoi anni mi spiace non per il D' Ovidio, che ben avverte la cosa, e neanche per me, che ho ragionato altrove come il Poeta debba sempre e necessariamente figurar la donna nella sua piena gioventú e bellezza: e Matelda di Canossa fu, per generale affermazione de' suoi biografi antichi e massime di Riccobaldo, « di graziosa beltà, la quale ancor fino agli ultimi anni di sua vita in lei fu conservata ».[1] Me ne spiace per coloro che vorrebbero tramutar la « bella donna » in una giovinetta della medesima età di Proserpina! Ma Proserpina, e Venere, e la vergine che gli occhi onesti avvalla non sono che comparazioni poetiche, e quel grand' uomo di Niccolò Tommaseo, sostenitore anch'egli della Contessa di Toscana, lasciò scritto[1]: « Non è da richiedere che le comparazioni poetiche s'adattino in ogni minima parte al soggetto, e camminino, come suol dirsi, a quattro piedi: giacché l' arte non è quadrupede, ma volante ».

ALFONSO BERTOLDI.

[1] MURATORI, *Rer. It. Scr.*, tom. IX, col. 347.

[1] *Nuovi studi su Dante;* Torino, Artigianelli, 1865, pag. 283.

NOTIZIE

Il Bullettino della Società dantesca.

— Poi che Michele Barbi, ingombro da molt'altre cure, — e prima fra tutte lo studio del *Canzoniere* dantesco di cui aspettiamo da lui quella edizione perfetta ch'egli solo può darci, — ha dovuto lasciare la direzione del *Bullettino* della Società dantesca italiana, il Comitato centrale del sodalizio ha fidato il delicato ufficio nelle mani di E. G. Parodi, il buon gusto e la dottrina del quale ci son sicura garanzia che la preziosa rivista continuerà inalterate le sue nobili tradizioni a utilità degli studî e a decoro della Società.

Nuove pubblicazioni.

— La Casa editrice G. C. Sansoni di Firenze ha publicato nella collezione: *Lectura Dantis* il discorso dell'on. avv. Giovanni Rosadi sull' XI Canto dell'*Inferno*, letto in Orsanmichele il 15 febbraio 1906, e, raccolte in un grosso volume in edizione elegante e nitidissima, pe' tipi del Carnesecchi, le conferenze fatte, pure in Orsanmichele, nel 1905, su *Le opere minori di Dante Alighieri* da Giovanni Semeria (*(Dante, i suoi tempi e i nostri*); Vittorio Rossi *(Il « dolce stil nuovo »)*; Giuseppe Picciòla (*La « Vita nuova »*); Nicola Zingarelli (*Il « Canzoniere »*); Francesco Flamini (*Il « Convivio »*); Pio Rajna (*Il trattato « De vulg. Eloquentia »*); Alessandro D'Ancona (*Il « De Monarchia »*); Giuseppe Albini (*Le « Egloghe » »*); Francesco Novati (*Le « Epistole »*) e Francesco Torraca (*I precursori della « Divina Commedia »*).

— Il marchese senatore Pietro Torrigiani, illustre e benemerito presidente della Società dantesca italiana, ha con pietoso pensiero publicato, in un elegantissimo opuscolo uscito dalla Officina dei Fratelli Passerini di Prato, le nobili parole da lui pronunziate, nel nome della Società e della sua Commissione esecutiva fiorentina, nella Sala di Dante il 23 aprile 1906, in memoria della duchessa Enrichetta Caetani di Sermoneta, benemerita e munificente zelatrice della rinnovata *Lectura Dantis* fiorentina.

— Ancóra pe' tipi de' Passerini di Prato, S. E. Vincenzo Cosenza ha publicato, in un fascicoletto di nitida stampa, le dotte parole da lui pronunziate in Firenze, nell'assumere l'ufficio di primo Presidente della Cassazione il 23 decembre dell'anno passato, trattando il tèma: *La giustizia nel concetto di Dante e l'odierna missione del giudice.*

— Di buon sapore settecentesco è la graziosa edizioncina della *Esposizione del Canto XIII dell'« Inferno » di Dante, letta nella Sala del Collegio San Carlo il 26 marzo 1906* da G. Cavazzuti, procurata, nelle nozze Amorth Masini, alla gioia de' bibliofili, dalla nobile officina del Soliani di Modena.

— Annunziammo a suo tempo, con le lodi dovute agli iniziatori della bella impresa, la prossima publicazione, annunciataci da Roma, di una *Rivista storica Benedettina*, diretta ad investigare i fatti di tutto l'insigne ordine di san Benedetto, nelle singole e svariate manifestazioni della sua vita civile, religiosa, letteraria e artistica, nonché a seguire il movimento moderno. Siamo lieti ora di recare il sommario de' due primi fascicoli venuti in luce, dal quale, e dalla avvertenza che precede il primo fascicolo i lettori si potranno fare una idea della importanzadi questa nuova publicazione.

Il fascicolo I (gennaio-marzo) contiene, oltre il programma de' compilatori, che qui sotto riproduciamo, la seguente materia:

C. CIFOLLA — Una « adbrevatio » inedita dei beni dell' Abbazia di Bobbio.
E. ODESCALCHI — L'arte dell' Intaglio e della Tarsia e Fra Giovanni da Verona (con sette illustrazioni).
P. LUGANO — I fondatori di Montoliveto e la confraternita dei disciplinati della Scala in Siena.
E. ANDRÉ — Sul « De Imitatione Christi »: Note ed osservazioni.
P. MAGNANENSI — Della Congregazione Benedettina Cisterciense del SS. Corpo di Cristo (con due illustrazioni).
Varietà: U. POLICARI — Statistica dell' ordine Benedettino.
A. DE GREGORI — Pietro Giordani Benedettino cassinese e suddiacono.

A. AMELLI — Nel Giubileo episcopale di S. E. il card. Alfonso Capecelatro.
L. PEREGO — Il cappello nero ai monaci olivetani.
Letteratura: L'Huillier - Corbierre - Vattasso - Degli Azzi Vitelleschi - Mocchi - Angeli Rota - Favaro - Raymondi - Piacenza - Frangipani - Guerrini - Fedele - Brigante Colonna - Camaiori - De Felice - Gallo - Mengaglia - Santambrogio.
Cronaca dell'Ordine: Lettera dell'abate Primate - Il nuovo arcivescovo latino di Bukarest - Il Capitolo generale dei Cisterciensi - La Dieta generale dei monaci di Montoliveto - I Benedettini nel Brasile - L'abate D. Atto Paganelli.
Cronaca Letteraria: I Benedettini di Montevergine - Le Benedettine di Stanbrook - Almond - André - Amelli - Bastien - Biron - Cabrol - Cagni - Ferretti - Gaisser - Janssens - L'Huillier - Lugano - Mira - Quentin - Stakemeier.
Sommario delle Riviste Benedettine.
Pubblicazioni in cambio e in dono pervenute alla Redazione.
Il fascicolo II (aprile-giugno) contiene:
B. SARGISEAN — La Congregazione Mechitarista e le sue benemerenze nell'Oriente e nell'Occidente (con tre illustrazioni).
P. LUGANO — Delle più antiche costituzioni monastiche di Montoliveto.
E. ODESCALCHI — L'arte dell'Intaglio e della Tarsia e Fra Giovanni da Verona (con sette illustrazioni).
E. ANDRÈ — Sul « De Imitatione Christi »: Note ed osservazioni.
G. M. — Il P. Mackey e la nuova edizione delle Opere di S. Francesco di Sales.
Varietà: F. C. CARRERI — Del libro VI inedito della storia polironiana del Bacchini.
O. DONNEGAL — La Storia Benedettina in un Lessico Ecclesiastico Italiano.
Letteratura: Bellodi - Maselli - Gabotto e Legè - Scoti-Bertinelli - Bertuzzi - Bagolini e Ferretti - Curlo - Danieli Camozzi - Casini - Lugano « Saint Benoît et sa Médaille ».
Cronaca dell'Ordine: Il nuovo Vescovo di Eichstädt - Nuovi martiri Benedettini - Nella Congregazione Brasiliana - Il S. P. Pio X e le Missioni del Brasile - Le opere Benedettine nel Brasile - Il Capitolo provinciale de' Sublacensi - Il Visitatore Apostolico di Venezia e di Treviso - Il Capitolo generale dei Vallombrosani - Per il ven. Servo di Dio Benedetto de' Ricasoli Firidolfi - Un altro pittore Benedettino - Il Collegio delle Benedettine di Cham - Il p. D. Adalberto Miller - Il p. Costanzo Giovannelli - Il p. Willibrordo van Eteren.
Cronaca Letteraria: Il P. A. Brunet e la ristampa del « Sanctuarium » del Mombritius - Ancel - Andoyer - Burckard - De Meester - De Puniet - Du Bourg - Cabrol - Carreri - Frangipani - Gasquet - Höpfl - Janssens - Lugano - Morin - Netzhammer - Pothier Vivel - Abbazia di Leno.
Sommario delle Riviste benedettine.
Pubblicazioni - in cambio e in dono pervenute alla Redazione.

Ecco ora come i benemeriti compilatori, innanzi al 1° fasc. della importante rivista, parlano della origine e ragioni della pubblicazione:

« Il concetto di una Rivista italiana benedettina non è nuovo. Anzi, possiamo dire, con fondamento di verità, che tale concetto visse già in molti figli di san Benedetto, principalmente nella seconda metà del secolo XIX. Ma prima di giungere alla sua forma concreta e definitiva, passò per varî stadî, sia della storia d'Italia, sia della coltura sempre più intensa e meglio diretta, maturandosi con lento e progressivo lavorío.

« Dapprima, pochi anni avanti la metà del secolo XIX, quando gli studî, sebben favoriti, poco generalmente e relativamente erano coltivati, l'abate Tosti, allora poco più che trentenne, procurò di costituire Montecassino nuovo centro e faro di studî. Era suo intento di mettere in maggior onore gli studî storici, che, sanamente fatti — dice giustamente il Capecelatro — riescono una profonda apologia del pensiero cristiano. Nel 1844, tentò di stabilire una tipografia a Montecassino e di fondarvi un periodico dal titolo *L'Ateneo italiano*. Questo periodico doveva accogliere gli scritti del più bel fiore dell'ingegno e del sapere italiano, del Troya, del Balbo, del Gioberti, del Cibrario, del Galluppi, del Pellico, del Manzoni, del Cantù e del Rosmini. Il *Primato* del Gioberti ed il *Sommario della Storia d'Italia* del Balbo dovevano uscire da Montecassino e nel periodico ideato e diretto dal Tosti, se il periodico non fosse stato destinato a morire prima di nascere.

« Tuttavia, — scrive il Capecelatro — questo del periodico fu il primo di quei nobili e imaginosi ardimenti del Tosti, che poi, rinnovandosi di tempo in tempo, in forme diverse, gli furono compagni fino alla più tarda età. Ma ciò che più rileva, quel primo ardimento suo è una chiara rivelazione dello spirito guelfo del grande Cassinese. Raccogliere la più bella parte dell'ingegno e della coltura italiana in un periodico, che, pubblicato a Montecassino e col nome del Tosti, doveva essere non solo cattolico, ma pienamente papale; mettere la filosofia, la storia, la letteratura, la civiltà sotto l'ombra di san Benedetto e di Montecassino, era lo stesso che dare un indirizzo affatto nuovo al pensiero italiano, sviato dal fascino degli Enciclopedisti e della rivoluzione francese, e apparecchiar la via a un rinnovamento cattolico e papale della vita civile d'Italia. Il quale rinnovamento era nel pensiero di tutti gli uomini cólti del tempo, e traspariva in varie forme, e, più o meno cautamente, negli scritti loro; benché, certo, non tutti il rinnovamento lo sperassero al medesimo modo. Del resto è altresí degno di nota, che in quel tempo si trovassero tanti grandi uomini disposti a tener dietro al giovane monaco cassinese, e intendessero che la scienza, la letteratura, l'arte e la civiltà si dovevano rinvigorire di nuovo sangue cristiano, e sino ispirarsi negli ideali monastici.

« *L'Ateneo italiano* sarebbe stato una Rivista generale di scienze, lettere ed arti.

« Più tardi, vivente ancóra il Tosti, intorno al 1892, un illustre suo confratello, Ambrogio M. Amelli, raccoglieva il disegno del periodico, e meditatolo per cinque anni, giungeva a formulare ed indirizzare ai confratelli, agli studiosi ed agli amici di Montecassino, un appello, un voto ed una proposta, perché *viribus unitis* venisse promossa l'erezione di un monumento *aere perennius* che degnamente rispondesse alle vedute e all'aspettazione di Leone XIII e, insieme, alle avíte tradizioni dell'Ordine benedettino.

« Questo monumento doveva essere una *Rivista internazionale di Studî benedettini,* di natura storico-critica, destinata a dare incremento agli studî col fornire nuovi contributi alle scienze ed alle arti religiose nel campo storico positivo.

« Nella mente del venerato priore ed archivista di Montecassino, questa *Rivista* non sarebbe stata molto dissimile dalla *Rivista di Scienze ecclesiastiche* ideata dal compianto Isidoro Carini.

« L'Amelli se ne riprometteva una vera glorificazione, mercé l'attività individuale dei figli di san Benedetto qua e là sparsi nell'uno e l'altro emisfero, di Montecassino, ed un vantaggio grande per ogni cultore delle storiche ed ecclesiastiche discipline, pel clero e pel laicato studioso, colla aspirazione di far rifiorire anche in Italia i grandi studî storici, biblici, patristici, liturgici, agiografici e letterarî, nei quali si vanno segnalando all'estero i protestanti.

« La *Rivista internazionale di Studî benedettini* sarebbe stata cosí vasta da tener il luogo, essa sola, di moltre altre.

« Frattanto, mentre questi uomini di vasto sapere e di santi ardimenti maturavano l'idea della *Rivista,* ferveva intorno ad essi e da loro promosso un lavoro improbo ed imponente in collezioni voluminose, come quelle, per tacere delle minori, della *Bibliotheca Casinensis,* dello *Spicilegium,* del *Tabularium Casinense,* del *Codex Diplomaticus Cavensis* e del *Regestum Clementis PP. V.*

« Cosí l'attività monastica si veniva esplicando ancóra in quel campo eminentemente storico, che i Benedettini coltivarono sempre con meritato onore. In mezzo a questi studî, il progetto indefinito d'una *Rivista* generale veniva delineandosi verso il campo della ricerca storico-critica.

« Era, dunque, da formulare un programma vastissimo, come quello che avesse abbracciato indeterminatamente tutto il campo delle scienze storiche, oppure, da fermarsi alle molteplici relazioni, interne ed esterne, che la storia dell'Ordine benedettino ha sempre avuto colle varie istituzioni e colla storia della Chiesa, colle istituzioni e colla storia d'Italia ?

« Non parve ragionevole dubitare : il secondo partito sembrò il migliore e il piú conveniente al periodico storico che la vita benedettina attraversa in Italia.

« L'idea si maturò nella verde Umbria, dove si sente piú vivo il palpito di due grandi cuori, di due fondatori di società monastiche, ugualmente insigni e venerandi, di san Benedetto e di san Francesco.

« Se intorno al Serafino d'Assisi si è venuta svolgendo in questi ultimi anni tanta copia di dottrina, di erudizione, di studî, tanta fioritura letteraria, onde il nome e l'opera di lui vanno riveriti per tutto il mondo : perché mai non si potrebbe, o meglio, non si dovrebbe suscitare un po' di studî intorno a san Benedetto ed al suo Ordine, il cui nome ed il cui programma trovano ancóra tanta venerazione nel cuore dei cattolici italiani ?

« Questo, adunque, il campo della nuova *Rivista storica benedettina.*

« Uno dei nostri Redattori, che dimorò qualche tempo nell'Umbria, si è fatto promotore della cosa sul principio dell'anno scorso. In data del 30 gennaio, egli diramava una bozza di stampa, col programma della futura *Rivista,* ad alcuni amici studiosi della storia dell'Ordine benedettino, per sentirne il parere. Il programma, in massima, incontrò il favore dei superiori, dei confratelli e dei dotti italiani e stranieri : onde in data del 21 marzo fu pubblicato in via definitiva,

« Era il seguente :

Col moltiplicarsi, nel campo letterario, di varie Riviste, specialmente d'indole storica, si è reso piú manifesto il bisogno di ben determinare la materia che ciascheduna di esse si propone di illustrare. E ciò, perché ogni Rivista possa esplicare la propria vita nel suo ben determinato campo di attività letteraria e scientifica, con evidente vantaggio della chiarezza e dell'ordine nel patrimonio comune della scienza, che tende sempre piú ad aumentare.

Ond'è che, sebbene in Italia alcune Riviste storiche non lascino di occuparsi dell'Ordine di san Benedetto, che ebbe tanta parte nella storia d'Italia e della Chiesa, noi proponiamo tuttavia l'edizione di una *Rivista storica benedettina,* rispondente alle aspirazioni della moderna coltura scientifico-religiosa, e ritraente in special modo la storia di questo Ordine insigne, nelle singole e svariate manifestazioni della sua vita civile, religiosa, letteraria ed artistica. Al che non poco certamente contribuirono e contribuiscono due Riviste estere : gli *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-und dem Cistercienser-Orden* di Raigern (Brünn) nell'Austria, e la *Revue bénédictine* di Maredsous (Namur) nel Belgio : l'una con studî e comunicazioni di vario genere, importanti sempre ; l'altra, principalmente col suo utilissimo e completo *Bullettin d'histoire bénédictine.*

Noi pertanto, vorremmo che la *Rivieta storica benedettina* pubblicasse, con special riguardo alla storia d'Italia, una serie continua di studî storici, filologici, religiosi, critici, artistici, biografici, che dessero un'idea, possibilmente esatta e compiuta, di questa grande comunità, che visse e vive attraverso ai secoli, operando e beneficando.

Il periodico, per adempire il suo scopo, riguarderà l'Ordine benedettino nelle singole congregazioni monastiche, che seguirono o seguono la Regola di san Benedetto, siano esse ancóra in vigore od estinte ; i Cassinesi, i Sublacensi, i Cluniacensi, i Cisterciensi, i Camaldolesi, i Vallombrosani, i Silvestrini, i Celestini, i Virginiani, gli Olivetani, ecc.

Quindi, ogni congregazione monastica vi dovrà essere pienamente illustrata e nella sua vita religiosa e civile, nei suoi membri piú rinomati per santità, lettere e scienze, e ne' suoi monumenti artistici piú insigni.

In pratica, noi confidiamo di conseguire lo scopo di questa *Rivista,* redigendola in guisa da contenere : *Memorie e studî* originali di storia e letteratura benedettina, con opportuni confronti col monachismo antecedente e susseguente a san Benedetto ; *Varietà* di documenti agiografici, letterarî, biografici ; *Letteratura* recente, con recensioni delle opere che si riferiscono in qualche modo alla storia benedettina ; *Cronaca* del movimento moderno scientifico, letterario, storico dell'Ordine benedettino, nelle nuove pubblicazioni, nei periodici italiani e stranieri, in Europa ed in America, e *Sommario* delle *Riviste benedettine.*

La *Rivista storica benedettina,* come quella che è diretta a formare la storia di tutto l'Ordine, verrà com-

pilata e redatta da membri dall'Ordine di ciascuna Congregazione, di particolare competenza nelle scienze storiche, ammettendo anche la collaborazione di dotti laici, italiani e stranieri. È superfluo ricordare ch'essa sarà, principalmente, *storica* e *letteraria*, e che accetterà volentieri qualsivoglia risultato positivo, nella ricerca scientifica, purché criticamente tale, e che non ometterà di promuovere ricerche originali negli archivi e nelle biblioteche pubbliche e private.

« Il programma portava la firma del Collegio di redazione, composto di un membro di ogni Congregazione benedettina ancóra vivente, col beneplacito e con l'approvazione dei rispettivi superiori generali. Al Collegio di redazione faceva séguito un elenco di dotti italiani che promisero la loro collaborazione al periodico (Cipolla conte prof. Carlo, *Torino* — Cocchi Arnaldo, *Firenze* — Cozza-Luzi ab. G., *Bolsena* — Degli Azzi Vitelleschi avv. G., *Firenze* — Egidi D.r. P., *Napoli* — Fedele D.r. P., *Napoli* — Federici D.r Vincenzo, *Roma* — Lasinio prof. Ernesto, *Firenze* — Mattei-Cerasoli D. Leone, *Cava de' Tirreni* — Palmieri D. Gregorio, *Roma* — Piscicelli Taeggi ab. Oderisio, *Bari* — Ratti D.r Achille, *Milano* — Savio P. Fedele S. J., *Torino* — Scalvanti prof. Oscar, *Perugia* — Schiaparelli prof. Luigi, *Firenze* — Zampini prof. G. M. *Frosolone*) ed una serie di scritti che, nel frattempo, si venivano preparando.

« Non par necessario d'entrare in altri particolari.

« Le intenzioni della nostra *Rivista storica benedettina*, in quella parte che non fossero state chiarite dalle presenti parole, lo saranno dai fascicoli stessi, che, certamente, potranno crescere e moltiplicare via via.

Intanto è doveroso render noto ai collaboratori ed ai lettori che il giorno 7 del mese di ottobre 1905 il P. Lugano ebbe l'alto onore di essere presentato al S. Padre, il quale accolse con parole di somma benevolenza il programma della nostra *Rivista*, leggendolo dalla prima all'ultima parola e fermandosi con benigna compiacenza sui nomi e sul valore dei singoli redattori e collaboratori, augurandosi dal loro lavoro un maggior incremento per la storia dell' Ordine e della Chiesa.

« Da ultimo, ci corre il dovere di ringraziare pubblicamente tutti quei periodici e quelle *Riviste*, che pubblicarono per intiero il programma del nostro periodico, come *Il Giornale dantesco* di Firenze (1905, fasc. II, p. 79-80), l'*Erudizione e belle Arti* di Carpi (aprile-maggio 1905, p. 159-160) ed altre, o ne diedero ampia notizia, con parole lusinghiere, come gli *Studi Religiosi* di Firenze (V, fasc. III, p. 334), l'*Arte e Storia* di Firenze (XXIV, giugno 1905, p. 95), l'*Archivio della r. Società romana di storia patria* (XXVIII 1905, p. 242), la *Rivista bibliografica italiana* di Firenze (X, 16 luglio 1905, p. 224), la *Revue d'histoire ecclésiastique* di Louvain (1905, p. 725), la *Rivista d'Arte* di Firenze (III, maggio-giugno 1905, p. 132), e varie altre che sarebbe troppo lungo ricordare.

« Ed ora cediamo il posto all'opera individuale e comune di ciascuno e di tutti ».

Roma, 1° gennaio 1906.

LA REDAZIONE.

Un bibliotecario modello.

Fu Richard Garnett, direttore del British Museum di Londra. Dice l'*Athenaeum*, piangendone la morte, che, con lui, l' Inghilterra perde una delle più complete personalità letterarie del tempo nostro. Fu uomo di cultura veramente enciclopedica, un vero bibliotecario nell'antico e buon senso della parola, di quei bibliotecarî che l' Italia poté vantare in altri tempi, quando non esistevano da noi né società bibliografiche, né sistemi metrici decimali, né altre consimili istituzioni più o meno pompose e vane. Lo *Spectator* definisce il Garnett come un esempio ammirevole del dotto altruista che accumula la sapienza in beneficio di tutti. Fu bibliotecario, letterato ed artista, e scrisse, fra altro, una ottima *Storia della Letteratura inglese*, una *Storia della Letteratura italiana*, un volume di novelle (*The Twilight of the Gods*), bibliografie di Carlyle, Emerson, Blake e Milton, un libro, pubblicato senza nome di autore, di pensieri e fantasie sull'amore (*De flagello Myrteo*) e traduzioni pregevolissime di autori classici antichi e moderni.

Dopo lunga malattia ribelle che ha travagliato atrocemente gli ultimi anni della sua onorata vecchiezza, è morta a Firenze, la sera di Pasqua del 1906, ENRICHETTA GIORGINA ELLIS DUCHESSA VEDOVA DI SERMONETA.

Alla memoria della nobile e fida compagna, nella vita e nella morte, di Michelangelo Caetani, il cui nome degnamente onorò perpetuando, con elargizione munifica, la rinnovata lettura pubblica di Dante in Firenze, vada un nostro mesto e devoto pensiero.

Alla memoria del prof. avv. AUGUSTO FRANCHETTI [10 luglio 1840-22 febbraio 1905] letterato valente e benemerito cittadino, segretario, per molti anni, della Società dantesca italiana, alla quale legò la biblioteca paterna, dedica una affettuosa commemorazione Alberto Del Vecchio, ora pubblicata pe' tipi della Galileiana di Firenze insieme con la bibliografia degli scritti dell' erudito valentuomo. Adorna il volume, nitidamente stampato su carta a mano, un bel ritratto del Franchetti.

Compresi di vivo dolore annunziamo la morte avvenuta il 15 aprile in Forlì, del professore GIUSEPPE MAZZATINTI, cultore di studî letterari, storici e bibliografici intelligente e zelantissimo. I suoi *Indici di manoscritti delle Biblioteche italiane* e di *Manoscritti italiani nelle Biblioteche di Francia*, se bene spesso insufficenti e manchevoli nelle descrizioni e nelle notizie, saran sempre una utile guida agli studiosi e rimarranno onorevole monumento della grande e costante operosità del benemerito e compianto compilatore.

Proprietà letteraria

Prato di Toscana, Officina tipo-litografica editrice dei Fratelli Passerini e C.

G. L. Passerini, direttore — **Leo S. Olschki**, editore-proprietario-responsabile.



LA CORDA DI DANTE

Questa « corda » benedetta, tanto tormentata da' critici (critici maggiori e minori), si diverte da un pezzo in qua a tormentare (forse per un giustificato diritto di reazione) il cervello d'un modesto quanto devoto lettore della *Commedia*, che ora manifesta qui alla buona il suo pensiero, per la stessa virtú impulsiva che spinge la farfalla verso la fiamma da cui viene incenerita. La corda, con tutto questo, rimarrà sempre, si sa, *aggroppata* e *ravvolta*, come piacque al Poeta di porgerla: che se il D'Ovidio confessa col Bianchi che sul valor letterale della corda e sul suo possibile simbolismo *non ci si vede tanto chiaro*, penso quanto meno debba vederci chi è affetto da miopia. Ma io non ho (e mi è di non piccolo conforto) pretensione alcuna; anzi sono il primo a riconoscere la possibilità che dalle mie parole non venga nuova luce alla questione: se cosí sarà, vorrà dire che alle *fandonie*, di cui parla il D'Ovidio su questo argomento, ce n'è ancóra da aggiungere qualche altra.

Mi pare superfluo riferire ciò che è stato detto finora sulla *corda* di Dante: chi per altro volesse una notizia bibliografica sull'argomento, consulti lo Zingarelli a pag. 739 del suo *Dante* nella *Storia* del Vallardi; a cui è da aggiungere: F. Alvaro, *Un simbolo nella D. C.*; E Penco, *Note dantesche;* A. Leone, *A proposito di un recente articolo sulla corda ;* A. Zardo, *Il canto XVI dell'Inferno;* O. Bacci, *Postilla dantesca;* G. Crescimanno, *La corda;* P. Chistoni, *La lonza dantesca*, e qualche altro che ora non ho presente.

Mentre leggevo nel *Purgatorio* le parole che Marco Catone dice a Virgilio, cioè come Dante per continuare il viaggio si deve cingere *d'un giunco schietto* e si deve lavare il viso per toglierne il *sucidume*, mi è parso di vedere come nella corda, che cingeva i fianchi dello smarrito Poeta, ci fosse l'allusione ai vizî (i vizî in generale, i peccati), nei quali egli era ancóra avviluppato: vecchia interpetrazione, che potrebb'esser nuova quando qualche buona ragione venisse a confortarla e sorreggerla. La corda — pensavo — è simbolo di tortura; il Poeta si sentiva legato, e, allegoricamente (si noti, *allegoricamente*), si liberava nell'inferno di quegli abiti peccaminosi, che lo avevan trascinato, sonnacchioso e senza saper come, nell'oscura ed intricata selva, dove passò la notte con tanta pieta. Mi giova rileggere le parole dalle quali sono indotto a tale conclusione:

> Io avea una corda intorno cinta,
> e con essa pensai alcuna volta
> prender la lonza alla pelle dipinta.
> (*Inf.* XVI, 106).

Se Dante pensò alcuna volta prender con la corda la lonza alla pelle dipinta, è necessario ricercare qual sia il simbolo di questa bestia, che ha saputo resister tanto alle indagini di non pochi esseri razionali, pur essendo delle tre fiere la meno aggressiva, e dichiaro súbito che propendo per la vanagloria, quella che piú e meglio m'arride.

È difficile saper pescare nel mare infido delle congetture, e potrebbe parere pretenzionoso chi volesse avventurarvisi, pur sapendo di esser poco esperto nocchiero. Ma nel presente argomento, a

metter novamente in candidatura la vanagloria m'induce la speranza di desumere dal Poema stesso dell'Alighieri i maggiori voti di probabilità.

La lonza non ha altro simbolo, altro significato, che quello della vanagloria, del sentire alto che il Poeta aveva di sé; e questo dico, pur sapendo di non seguir l'opinione di uno dei piú valenti maestri della critica dantesca, il D'Ovidio, il quale chiama *trascurabile eccezione* l'opinione di coloro, in ispecie il Lana, che nella lonza vedono la vanagloria.

Il Poeta smarrito per la selva vede la lonza quasi al cominciar dell'erta, e questa bestia non lo atterrisce come il leone e la lupa, ma par che lo seduca con la bellezza della sua pelle, con l'agilità e la leggerezza del suo corpo,

E non mi si partía dinanzi al vólto.

« Vi sono », dice il Tarchetti, « dei periodi di effervescenza nello sviluppo dello spirito umano, in cui l'anima si sublima, e si eleva ad una grandezza smisurata non concepibile che a sé sola ». Il Poeta sente la propria grandezza, vede il termine del suo desiderio, desiderio di una gloria immortale; questa gloria gli fugge davanti (*leggiera e presta molto*) e non la può ottenere: còn la corda dei vizî egli non può prender la lonza, non la può raggiungere e possedere : *pensai prendere,* dice; dunque non la prese.

Ma peccò Dante di vanagloria? L'affermo, e spero che egli stesso con le sue parole sostenga la mia opinione.

Nel II girone del *Purgatorio,* tra le anime coperte di vil cilicio e con le palpebre cucite da un fil di ferro, il piú vile (si noti) de' metalli, forse perché l'invidia suole spesso guardare al ricco e desiderare l'oro, il mistico Pellegrino incontra Sapía da Siena. L'episodio è noto, né fa bisogno che io lo ripeta. Ricordo a me stesso solo questo. Sapía, molto piú risoluta che insinuante, strappa con un « Ma », che pare non voglia misteri, una confessione dalla bocca, dal cuore del Poeta. « Ma tu chi se'? ». Queste tremende parole gli toccano le fibre piú intime, gli scendono sulla coscienza, gliela svelano, e per mezzo della parola franca e libera gliela rendono manifesta. Dante risponde, e dice che non è poi tanto invidioso:

« Gli occhi », diss'io, « mi fieno ancor qui tolti;
ma picciol tempo, ché poca è l'offesa
fatta per esser con invidia vòlti ».

Si confessa piuttosto superbo;

« Troppa è piú la paura, ond'è sospesa
l'anima mia, dal tormento di sotto,
che già lo incarco di laggiú mi pesa ».

Ed è l'unica confessione (per ciò preziosa) di questo genere che egli faccia in tutto il viaggio. Ma vede la sua superbia come principio d'ogni male? brilla questa nel sorriso dell'invidia? splende nella licenza della voluttà? conta l'oro dell'avarizia? scintilla negli occhi dell'ira? segue le grazie della mollezza ? No ! Il Poeta vede la propria superbia come vanagloria, la mira tale quale la vide nella lonza al cominciar dell'erta, e l'anima sua è sospesa di paura. Ho contro la mia tesi (non me lo nascondo) la dottrina tomistica, per cui *Superbia dicitur esse amor propriae excellentiae, in quantum ex amore causatur inordinata praesumptio alios superandi; quod proprie pertinet ad superbiam* (*Sum. theol.*, II, 162, 3). Ma non bisogna trascurare quanto il Poeta continua a dire. Egli dice alla donna che è vivo e che lassú lo ha condotto Virgilio:

Costui che è meco e non fa motto;

ed offre, anche a lei, i suoi buoni uffici nel mondo dei viventi:

« .... e però mi richiedi,
spirito eletto, se tu vuoi ch'io muova
di là per te ancor li mortai piedi ».

Alle quali parole Sapía stupisce e risponde :

« Oh, questa è ad udir sí cosa nuova,
. . . che gran segno è che Dio t'ami ».

« Gran segno è che Dio t'ami » ? Dunque Dante sente di meritare questa speciale predilezione del Cielo, lo sente e lo manifesta (anche in questo un odorino di vanagloria!) con parole che non ammettono dubbio: « Gran segno è che Dio t'ami ».

Ora, che Dio ami chi sente troppo di sé, chi appetisce la propria eccellenza, gli onori e la gloria, chi corre dietro all'insana e insaziabile voglia, sempre rinascente, delle cose transitorie, è, non solo possibile, ma probabile, perché... dirò piú tardi il perché; ma che Dio ami i superbi (superbia nel suo vero significato, il primo dei peccati mortali, *radix omnium malorum*) non lo credo io, quand'anche lo creda il giudeo Apella. « Negl'insegnamenti dei Padri e dei Dottori (mi giovano le parole stesse del D'Ovidio) circa i sette vizî capitali, la vanagloria apparisce o come uno dei sette, mentre la superbia è messa a parte quale origine di tutti e sette, ovvero è data come

una sottospecie della superbia, o come un peccato capitale diverso dalla superbia, o come una forma veniale di questa ».

La vanagloria, dunque, è una debolezza, piú che un difetto, prodotta dal desiderio di fama e di gloria, e tra i difetti, in ogni modo, non è certo il piú ignobile, né il piú condannabile; tabe, da cui non so quanti siano esenti: chi non l'ha, direi anzi, scagli la famosa pietra!

Mi soccorre opportunamente un pensiero del Leopardi: « Parlando non si prova piacere che sia vivo e durevole, se non quando ci è permesso di discorrere di noi medesimi e delle cose nelle quali siamo occupati; o che ci appartengono in qualche modo. Ogni altro discorso in poco d'ora viene a noia; e questo che è piacevole a noi, è tedio mortale a chi l'ascolta » (XXI).

Ben altra cosa è la superbia. Nelle sacre carte è detto: *In ipsa (superbia) initium sumpsit omnis perditio.* E una sentenza di Giobbe dice in qual conto Dio abbia i superbi: *Disperge superbos in furore tuo... Respice cunctos superbos, et confunde eos, et contere impios in loco suo. Absconde eos in pulvere simul, et facies eorum demerge in foveam* (40, 6, 7, 8). Salomone dice: *Domum superborum demolietur Dominus* (Prov.); e san Tommaso: *Superbiam, tamquam vitiorum regina, multitudo vitiorum comitatur.*

« Ma Dante », continua a dire il D'Ovidio con l'acutezza penetrativa consueta, « s'attiene a coloro che appunto non la distinguono dalla superbia e una sola volta (*Purg.*, XI, 91) la nomina, nella cornice dei superbi, a proposito della presunzione degli artisti e de' poeti: in un'occasione quindi che le dà un certo colore di venialità ». Certo, il Poeta non la distingue esplicitamente e categoricamente dalla superbia, sí da assegnarle una cornice determinata; ma l'averla nominata *una volta sola* non mi pare ragion bastevole a concludere che Dante non voglia affatto distinguerla; molto piú che anche lui, il D'Ovidio, conviene in sostanza che Dante « le dà un certo colore di venialità ». Oderisi da Gubbio dice:

> « Ben non sare'io stato sí cortese
> mentre ch'io vissi, per lo gran disío
> dell'eccellenza, ove mio core intese ».

Ed aggiunge súbito:

> Di tal superbia qui si paga il fio;

ma io vedo in quel « per lo gran disío dell'eccellenza » piú desiderio nobilissimo di conseguire la perfezione nel miniare, che morboso sentimento dell'animo di disprezzare gli altri col perfido intento che il proprio io abbia il primato; piú che esagerato sentimento del proprio valore tendente a dominare gli altri, nobile gara di emulare. Quel miniatore, infatti, che fu *l' onor d' Agobbio*, corona le sue parole con questo epifonema:

> Oh vanagloria dell'umane posse,
> com' poco verde in su la cima dura,
> se non è giunto dall'etati grosse!

Non mi par dubbio, in ogni modo, che il Poeta abbia voluto associare al concetto della superbia, che si purga nella prima cornice, quello della vanagloria.

Legata la bestia (sia pure con funicella molto debole) torniamo alle parole del Poeta.

Egli continua:

> Poscia che l'ebbi tutta da me sciolta.

Perché dice cosí? Per dire di essersi tolto la corda dal fianco occorreva proprio usar parole che rivelano all'evidenza un atto di sforzo superiore? Par di vederlo lottare con quella corda, quella corda che non vuole sciogliersi, durar fatica a snodarla *tutta* per potersene liberare, allontanarla da sé (in quel *da me* io vedo un *ablativus separationis*) e porgerla al Maestro. Non par chiaro che si svincola come da cosa pesante? non par chiaro che si libera dai vizî? E buona testimonianza di quest'asserzione a me pare la variante di questo verso *tutta da me svolta.*

Perché quest'atto fa ora e non prima? perché pensa ora a spogliarsi dei vizî? Al Proto par chiaro che Dante stesso avrebbe inteso il bisogno di togliersi la corda al principio del viaggio. A me pare inopportuno che si spogliasse de' vizî prima di meditare sulle pene dell' inferno: ha da percorrerlo questo inferno? che necessità di liberarsi dal peccato prima d'iniziare il viaggio, se la sua *purificazione* comincia nel *purgatorio?* E a qual fine quel viaggio, dopo la reintegrazione morale? Adesso, invece, sarebbe rimasto laggiú, in mezzo a' dannati in eterno, sarebbe tornato appiè del monte, nella selva, se *la fiera con la coda aguzza* non fosse stata scala, non gli avesse pôrto il modo di scendere in Malebolge e di là salire al purgatorio, dov'era mestieri cingersi di umiltà, di semplicità, di pazienza, non la fronte, come comunemente si crede, ma i fianchi. Dice infatti Catone:

> Va' dunque, e fa' che tu costui ricinghe
> D'un giunco schietto...
>
> (*Purg.*, I, 94).

Epperò, se *ricingere* ripete *cingere*, come a me pare, evidentemente il Poeta riferisce quel predicato *(ricinghe)* a fianchi, i quali erano stati *cinti* una prima volta dalla corda. E si noti che in nessun altro luogo della *Commedia* è usato *ricingere*, come, anzi per ciò appunto, in nessun luogo, da questo in fuori, occorre al Poeta di esprimere il ripetersi di quest'azione.

Dice Dante:

Porsila a lui aggroppata e ravvolta.

Perché *aggroppata?* so capire *ravvolta* affinché meglio Virgilio potesse gettarla nel burrato, ma *aggroppata?* dunque c'erano nodi, e questi nodi sono, per me, simbolo di peccati. Discorriamone un momento. *Aggroppare* non è oggi dell'uso, e Dante l'avrà derivato dall'antiquato *groppo (nodus) = involto, viluppo*. In questo caso penso che ad *aggroppare* abbia dato il significato di *annodare, ridurre a nodi;* e *aggroppata* allora significherebbe *annodata, piena di nodi* (diverso dall'*aggroppate* d'*Inf.*, XXIV, 96.

Quelle ficcavan per le ren' la coda
e il capo, ed eran dinanzi *aggroppate*),

come *disgroppare* significherebbe il contrario:

Più cara è l'una, ma l'altra vuol troppa
d'arte e d'ingegno avanti che disserri
perch'ell'è quella che il nodo *disgroppa*.
(*Purg*. IX, 124).

In tal congettura mi conforta il fatto che *gruppo* e *groppo* sono vivi in vari dialetti per *nodo;* e in questo senso furono anche adoperati dagli antichi scrittori. Di' a un siciliano idiota: « Fa' un nodo »; resta lí fermo sgranando tanto d'occhi e non ti ubbidirà finché non gli avrai detto: « Fa' un gruppu ». Ed è anche vivo nel dialetto di Sicilia *gruppusu* per *nodoso*, *'ngruppari* (o *aggruppari*) per *annodare*, *sgruppari* per *sciogliere, disfare il nodo*. È vivo pure nel Veneto *groppo* per *nodo*, *ingroppar* per *annodare*, *desgroppar* per *disfare il nodo;* e in Romagna *gropp* per *nodo, aggruppé* per *annodare*, *sgruppél* per *disfare il nodo;* in Lombardia *gropp* per *nodo* e *gruppu* in Sardegna e *grupp* in Liguria (occorrerebbero maggiori cognizioni di dialettologia che le mie per continuare questo raffronto). Dante stesso usa *groppo* per *nodo* due volte (per quel che è a mia conoscenza) in tutto il Poema:

Ancóra un poco indietro ti rivolvi,
diss' io, là dove di' che usura offende
la divina bontade, e il *groppo* svolvi;
(*Inf*., XI, 91.)

Che le lagrime prime fanno *groppo*,
e si, come visiere di cristallo,
riempion sotto il ciglio tutto il coppo;
(*Inf*. XXXIII, 97).

e una volta per *gruppo (acervus)* in *Inf*., XIII, 123.

E poi che forse gli fallía la lena,
di sé e d'un cespuglio fece un *groppo*.

Questo avrei tralasciato di dire, se non avessi sentito il bisogno di ricordare a me stesso che il significato di *nodo* è vecchio nelle parole *gruppo* e *groppo*. E forse qui è il nodo della questione.

Lo Scartazzini spiega *aggroppata* con queste parole: « Fattone un gomitolo per poterla gettar giú nel burrato ». Evidentemente include in questa spiegazione la parola *ravvolta;* a questa, anzi, solo a questa si conviene, secondo me, la spiegazione che egli dà. Piú preciso, infatti, il Bianchi: « Fattone un gomitolo per poterla gettar lontano ». Ma la spiegazione risguarda le parole *aggroppata* e *ravvolta*, e non *ravvolta* soltanto. Lo stesso dice l'Andreoli. Il Lombardi illustra *aggroppata* e *ravvolta*, con queste parole: « A guisa di gomitolo, e ciò non per altro fine, se non perché la potesse Virgilio scagliare lontano ». E in questa spiegazione convengono su per giú gli altri commentatori della *Commedia*, almeno quelli tra i migliori che mi è stato possibile consultare. Si noti poi che tra le varianti di questo verso c'è anche *raggroppata*, che, come piú intensiva di *aggroppata*, parrebbe aiutare la mia asserzione. [1]

Ond'ei si volse in ver lo destro lato:

e quest'atto di voltarsi a destra è, o sembra a me, molto significativo, in questo senso, che nel giorno del giudizio finale i giusti stanno alla destra e i peccatori alla sinistra, secondo la profezia di san Matteo, e Dante, gettando i peccati, si riteneva tra i giusti. *Sapientia pertinet ad dextram, sicut et cetera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram* (Thom. Aq. Sum. theol.). Per questo, infatti, nell' inferno si va sempre a sinistra, nel purgatorio sempre a destra.

E alquanto di lungi dalla sponda:

quasi non proprio sull'orlo, per non cadere nel precipizio; e ciò per darci ad intendere che i

[1] Continuando, non è molto a Roma, l'esame dei commenti, ho trovato in quello del Landino la seguente nota, che aggiungo nelle bozze, perché dà piena ragione alla mia congettura: « *Aggroppata*, cioè annodata e rivvolta: cioè ravviluppata, perché la fraude è sempre piena di nodi e viluppi ».

pericoli si devon temere, schivare, per non cadere in essi e miseramente soccombere: *qui amat periculum in illo peribit.*

La gittò giuso in quell'alto burrato,

seppellí i vizî per non riprenderli mai piú e darsi libero alla penitenza, senza piú tornare indietro, come piú tardi ordinerà Catone:

Poscia non sia di qua vostra reddita.

Questa corda, che simboleggia i peccati desta (è evidente) l'attenzione di Gerione, il quale vien su, non si può dire se con la credenza di trovare un dannato da trasportare nelle Malebolge, perché occorrerebbe prima dimostrare (e non mi pare ci siano solide ragioni) che il guardiano del regno dei frodolenti fosse già abituato a un segnale. Chi è Gerione? Una figura diabolica senza dubbio, di cui Virgilio si serve per dar modo al discepolo di scendere in Malebolge. Mi sia lecito far mie, per ragioni di opportunità, le parole con le quali Enrico Proto conclude il diligente esame su Gerione: « Questo evidentemente è un dragone, animale di cui si credeva l'esistenza e i cui caratteri, quali ci son dati da Brunetto Latini, concordano con quelli dati da Dante a Gerione. Ma il serpente ingannatore del *Genesi* è considerato da autori sacri noti a Dante quale un serpente con faccia umana e fraudolento, con attributi concordanti pure con Gerione. Alla cui figura reca molta luce l'*Apocalissi;* in cui il serpente antico è detto chiaramente *dragone*, e il diavolo, sia pure in figura del re delle locuste, sia in quella propria del dragone, spiega specialmente nel commento tomistico, la figura dantesca di Gerione. Il quale appare, dunque, nella migliore evidenza, la figura, che assume il diavolo nelle sacre carte, come il *tentatore*, il *malizioso*, il *primo fraudolento* per essenza. Ciò, perché, caduto per la superbia nel fondo dell'*Inferno*, e invidioso del bene dell'uomo assume quell'*imagine di frode* del serpente dragone, per ingannare e menare a male l'uomo destinato ad occupare la sua sede. E, in tale figura, le sacre carte lo rappresentano come il fraudolento, tentatore degli uomini nel mondo. Ma, se prima della venuta di Cristo, il dragone vagava pel mondo, potente su tutti; dopo di quella e dopo la passione del Cristo, fu preso e legato dalla stessa passione del Redentore, e per mezzo di essa, che portò la Grazia nel mondo, il dragone fu relegato nell'abisso e ristretto nella potestà di tentare fraudolentemente: il che fu veramente *ligatio diaboli.* Non già che non possa tentare; ma non può piú vincere gli eletti, che hanno le armi della Grazia, per la passione di Cristo. Cosí il demonio fraudolento, che prima era sul mondo, tentò persino Cristo, non conoscendone la divinità, ma, preso dall'apparenza della carne, fu vinto e relegato nell'abisso, per opera appunto della Redenzione e per la Incarnazione di Cristo. E nel fondo dell'abisso lo troviamo appunto in Dante. Siamo nel piú profondo cerchio infernale, nel vero abisso, prossimo a Lucifero; e se nei vari cerchi infernali incontriamo le varie figure diaboliche, personificanti il vizio in ciascun cerchio punito, bene qui incontriamo la piú fiera e antica sembianza del diavolo, l'imagine nella quale si è incarnato sul mondo, per essere il primo fraudolento, a rappresentare la fraudolenza, posta a guardia dei fraudolenti, che sono i piú diretti suoi seguaci e sono i piú bassi fra i peccatori puniti ». Pel Proto dunque, e per me, Gerione è, diciamo cosí, identificato col dragone relegato nell'abisso dalla Redenzione di Cristo. Il dragone ubbidirà a Virgilio, non appena questo gli avrà rivelato la volontà di Dio:

Vuolsi cosí colà, dove si puote
ciò che si vuole...

Perché ubbidisce Gerione? Per la stessa ragione per la quale fin ora sono stati costretti a cedere Caronte che voleva impedire ai Poeti il passaggio dell'Acheronte, Minosse che voleva farli retrocedere dall'entrata del secondo cerchio, Cerbero e Pluto e Flegias e il Minotauro; e tutti cedono alla volontà del Cielo, perché col Cielo è inutile cozzare e contro il Cielo *portae inferi non praevalebunt..*

Ma in che modo la corda (questo potrebbe lecitamente domandarsi) desta l'attenzione di Gerione? Sotto qual forma materiata vede Gerione i peccati? O, almeno, qual relazione metonimica tra quel segno e i peccati scorge Gerione? Nello stesso modo e nella stessa forma in cui vedrebbe la frode, nello stesso modo e nella stessa forma (arzigogoli per arzigogoli! mi suggerisce il D'Ovidio) in cui vedrebbe la lussuria e l'ipocrisia e l'incontinenza e l'invidia e la vigilanza e la schiettezza e la rettitudine e l'umiltà e la penitenza e la giustizia e la sapienza e la grazia volute da altri: grazia, sapienza, giustizia, penitenza, umiltà, rettitudine che Dante (dico di volo) non avrebbe, io credo, buttato via come inutile fardello. E perché mai — vorrei domandare — la grazia, la sapienza, la giustizia, la penitenza, l'umiltà, la rettitudine dovrebbero essere simboleggiate in un

nodo? Capisco il nodo (contrariamente all'opinione del Parodi) come simbolo di peccato, ma non riesco ad intendere che relazione possa avere il nodo con la rettitudine, con l'umiltà, con la penitenza e la giustizia e la sapienza e la grazia.

Torniamo alle parole di Catone:

, . . . e che gli lavi il viso,
sí che ogni sucidume quindi stinghe.

Come fa Dante per levarsi tal *sucidume* dal viso? Apprendiamolo dalle sue parole:

Quando noi fummo dove la rugiada
pugna col sole per essere in parte
ove, ad orezza, poco si dirada;
ambo le mani in su l'erbetta sparte
soavemente il mio Maestro pose;
ond' io che fui accorto di su'arte,
porsi vêr lui le guance lagrimose:
quivi mi fece tutto discoverto
quel color che l' Inferno mi nascose.

È evidente che Virgilio bagna le mani con la rugiada; fa questo per lavare veramente il viso a Dante o per insegnargli che le parole di Catone suonano allusione a un senso riposto, hanno un senso allegorico e significativo, che è d'uopo mettere in pratica? Nel primo caso bastava bagnare solo la destra, e se il giunco e *là dove batte l'onda*, Virgilio avrebbe fatto uso naturalmente di quell'acqua come meglio atta a lavare, anzi che della rugiada. È detto pure che il Poeta porge al Maestro le guance; ma le guance sono *lagrimose*, le guance sono già lavate da un pianto, che, a mio giudizio, è pianto di contrizione e di pentimento, Epperò, quando il vòlto è tanto sporco da formare *sucidume* (espressione dell'*onesto veglio*) ci vuole acqua per lavarlo (lasciamo il sapone) e non rugiada. Né apparisce dal testo che l'atto di Virgilio venga ripetuto; sicché, posandogli sulla faccia sudicia le mani bagnate una sol volta di rugiada, il Maestro avrebbe ottenuto l'effetto contrario, il sudiciume si sarebbe rammollito e sasebbero gocciolate stille nere come inchiostro, o come acqua mista a carbone, tanto piú che non è detto che Dante si sia asciugato la faccia bagnata. E le mani? non v'era anche nelle mani il *sucidume?* non se le doveva anche lavare per andar davanti, o — come oggi direbbe un *magister elegantiarum* — per *presentarsi* al primo Ministro? Se materialmente era sudicia la faccia, dovevano essere egualmente sudice le mani, se Dante non pensò a rivestirle di guanti: perché non ne parla? e perché è solo Dante che s' insudicia, e Virgilio no? Qualcuno mi dirà: Virgilio è ombra

. . . . Non uomo; uomo già fui:

Ma io rispondo: Anche Filippo Argenti era ombra, ma tuffato nella *morta gora*, nelle *sucide onde*, ne usciva *pien di fango:*

Ch' io ti conosco, ancor sie lordo tutto;

e ombra era Ciacco, ma, svisato dalla *greve pioggia*, non vien riconosciuto dal Poeta;

. . . L'angoscia che tu hai
forse ti tira fuor della mia mente,
sí che non par ch' io ti vedessi mai.

E Ciampolo Navarrese *impegolato?* Che se per questi era inflitto come pena l'attaccarsi alla melma, alla pece, ad altro, e Virgilio poteva passare illeso (supponiamolo) anche di tra il *fumo del pantano*, ci sarebbe da dir pure che se era veramente ombra, non poteva metter le mani sul viso di Dante, almeno come dice il Poeta stesso cantando di Casella

Tre volte dietro a lei le mani avvinsi,
e tante mi tornai con esse al petto,

e molto meno riuscire a lavarlo. Ma lasciando da parte la teorica delle ombre, alla quale il Poeta trascinato dall'arte, come dice il Bartoli, non si è attenuto, è da presumersi (e questo mi par chiaro) che anche sul vòlto di Virgilio si sia attaccato il *sucidume*, perché egli, ombra del Limbo, non è tale da rimanere illeso passando tra il *fumo e l'aer di color fosco*, o da poter dire come Beatrice:

Io son fatto da Dio, sua mercé, tale
che la vostra miseria non mi tange,
né fiamma d'esto incendio non m'assale.
(*Inf.*, II, 91)

Come, dunque, può bagnare le mani nella rugiada per lavare il viso di Dante senza lavare sé stesso? E perché (ritorno alla prima domanda) Catone non ordina anche a lui che si lavi il viso, se *non si converria l'occhio sorpriso d'alcuna nebbia andar davanti al primo Ministro?*

Dunque (e la conclusione sgorga da sé) quel *sucidume* è metaforico, si riferisce all'anima e risguarda solo Dante a cui il cielo concede

D'aver quando che sia di pace stato.

L' *inferno* (in cui sono adombrati i peccati gravi che conducono l'uomo all' eterna dannazione) gli avea nascosto il colore naturale (la purità, l' innocenza), *la rugiada* dell'erbette (la Grazia) glielo rende qual era:

Quivi mi fece tutto discoverto
quel color che l' inferno mi nascose.

Lo Scartazzini (di buona memoria) vede in quel *lagrimose* « i segni delle lagrime versate durante il viaggio per l' inferno », perché « sembra che, uscito dall' inferno, Dante non versasse piú una sola lacrima, tranne », ecc.; e dice che lavare il Poeta da ogni terrena sozzura « sarebbe stato un po' troppo presto ed avrebbe reso inutile il viaggio su per lo monte della purificazione ». Ricorda a conforto della sua opinione un luogo del *Purgatorio* (XXXIII, 142). Rispondo prima e brevemente all' ultima delle due obiezioni, perché la prima si annoda poi col resto del presente lavoro.

Inutile no, perché, se ben guardiamo, il Poeta fa per bocca di Virgilio, nei versi 58-84, la sua confessione, e riceve dal Cielo la divina Grazia (la rugiada), che gli permette [1], ora che si è liberato de' peccati gravi, di avviarsi alla perfezione percorrendo il purgatorio, far penitenza (la necessaria penitenza che segue alla confessione) per giungere piú tardi all'apogeo della perfezione ed esser degno della sede dei beati. Ma non è ancóra, diciamo cosí, un santo, perché *confessio operum malorum est* INITIUM *operum bonorum*, secondo Agostino; sarà tale quando ritornerà *dalla santissim' onda*.

> Rifatto sí, come piante novelle
> rinnovvellate di novella fronda,
> puro e disposto a salire alle stelle.

Anzi il Proto concede di piú (e forse troppo), perché egli, a dimostrare che la corda è il segno della Grazia di Cristo, dice che il Poeta, « aiutato dalla Grazia, scende a contemplare i peccati di concupiscenza ». Ma come (domando cosí di volo) la Grazia può aiutare il peccatore nell' inferno? E nel purgatorio che cosa riceve dunque? La rugiada non rappresenta la Grazia? E (vorrei pur dire) se la corda è il segno della Grazia di Cristo, è conveniente (siamo sempre lí) che Dante, o Virgilio per lui, la getti in un burrato, sia pure per avvertire Gerione?

Ma passiamo alla seconda obiezione dello Scartazzini. Non « i segni » io vedo in quel *lagrimose*, ma « le *lacrime* ». Dante sapeva (che cosa non sapeva Dante?) che *lacrimoso* vuol dire « piangente », « pieno di lacrime »: avrebbe usato quella parola, se gli occhi suoi non fossero stati in quel momento realmente « in attività di servizio »? Né si può credere che il Poeta piangesse ancóra per la commozione provata nell' inferno, senza ammettere che gli occhi suoi erano almeno *due fonti vive*. Le guance (non è soverchio ripeterlo) erano *lagrimose*; e se anche il Poeta non l'avesse detto espressamente, basterebbe, io credo, un' attenta lettura di tutto il primo Canto del *Purgatorio* per intendere qual fosse lo stato dell'animo del Poeta penitente. Già sta in ginocchio tanto tempo quanto dura il contrasto fra Virgilio, che fa la storia del traviamento e ravvedimento di lui, e Catone, che risponde a Virgilio e gli insegna il modo di purificarlo. Doveva dirci Dante che cosa facesse in ginocchio? Aveva già detto, parlando del Duca suo,

> Reverenti mi fe' le gambe e il ciglio.

Non il solo atto materiale delle gambe, dunque, vuole Virgilio, ma anche « il ciglio » riverente; non, che Dante s' inginocchi per mera formalità, per convenzionalismo, ma per sincero sentimento di venerazione. Vorrei spiegarmi bene: in quel « ciglio » io vedo, piú che l' intenzione in Virgilio di far chinare materialmente gli occhi al discepolo, la cura, e dico meglio la premura, di fargli intendere che era quello il principio della sua conversione, ed è da credere che il Poeta alla vigilia della sua *riabilitazione* (mi si perdoni se parlo per comodo mio *francescamente*), non se ne stia lí indifferente o distratto (in ginocchio) al racconto dei suoi passati traviamenti. C'era bisogno del pentimento, e l'abbiamo visto non poco in ginocchio, occorrevano le lacrime, queste gocce cristalline, nelle quali brilla il raggio della virtú, come dice il Pananti; queste figlie della pietà, come dice il Cesarotti; questa prova d' un' affermazione pura, come dice il Byron; e le lacrime furon tutte sul vólto di Dante e glielo resero puro e bianco. Sí, eran per lui necessarie queste lacrime, esse sole levano le macchie, esse sole ritemprano il cuore, esse sole ci fanno espiare le pene e ci avviano all'eternità, all'ameno sentiero, al porto beato. Dante piange (Dante poeta cattolico, come dice il Carducci, nel grande intendimento del medio evo), e quelle gocce di rugiada sull'erbette, com'eran le stille d'un'alba purissima, non potevan significare che la Grazia concessa al peccatore, epperò il pianto e la speranza di miglior salita su pel monte della purificazione, dove (lo abbiamo detto) Dante diverrà, con l'acqua lustrale di Eunoé,

> Puro e disposto asalire alle stelle.

Virgilio svelle poi il giunco per cingere il discepolo secondo il piacere di Catone, e il Poeta,

[1] *Summa theol.*, I, II, q. CIX, a. 7-8.

anche dopo, ricordando, esclama con entusiamo lirico:

> O maraviglia! che qual egli scelse
> l'umile pianta, cotal si rinacque
> subitamente là onde la svelse.

Cosí mostra che l'umiltà è il fondamento di tutte le virtú (s'accosta al concetto agostiniano: *Magnus esse vis? a minimo incipe)* e senza vanagloria, a somiglianza del giunco senza fronde, si rinnova con maraviglia, poiché le virtú generano virtú.

Qual contrasto (mi si conceda una breve digressione non del tutto estranea, per altro, al mio argomento) qual contrasto fra le belle parole, di cui abbiamo fin qui ragionato, e l'accoglienza di Catone, di che si parla in sul principio del Canto! « Chi siete voi...? » mi ricorda Filippo Argenti: « Chi sei tu? » e certamente un' interrogazione sí fatta rivela in chi la fa poca conoscenza sugl' infallibili decreti di Dio e del suo

> . . . . . . magno volume
> u' non si muta mai bianco né bruno.

Catone, per grande che fosse la sua maraviglia, non doveva sospettare minimamente che una legge di Dio si possa frangere, un decreto revocare, una sillaba cancellare, perché sillaba di Dio non mai si cancella. « Il dannato » dice un padre della Chiesa, « si vedrà sempre in fronte scritta la sentenza della sua eternità infelice ». Perché dunque domanda Catone

> Chi siete voi che contro al cieco fiume
> fuggito avete la prigione eterna?

Che se queste parole si potrebbero prendere in significato piú tenue risguardante la legge di Dio, ne seguono di piú chiare e recise, che denotano un concetto non conveniente a un veglio custode del purgatorio, dove si deve avere, si ha già, la perfetta conoscenza di Dio, regolatore giusto ed infallibile di tutte le cose;

> Son le leggi d'abisso cosí rotte?

Doveva sapere che le leggi d'abisso non si romperanno mai per la terribile sentenza: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum* (Matt., XXV, 41).

> O é mutato in ciel novo consiglio
> che, dannati, venite alle mie grotte?

Che cosa fa di un Dio? qual è il carattere che gli attribuisce? Nella sua forma piú eminente il carattere è la volontà individuale operante con energia sotto l'influsso della religione, moralità e ragione, dice lo Smiles; è il bene piú prezioso, dice il Cantú; corona e gloria della vita, lo chiama il Settembrini. E Dio ha un carattere proprio, epperò non si muta. « Alla sua voce — dice Augusto Chateaubriand — ristanno i fiumi dal corso loro, si curvano i cieli, i mari si aprono, crollano le mura delle città, gli estinti risuscitano, discendono le piaghe sopra le nazioni ». E nel Salmo 17° è descritto il carattere di Dio: « Salí il suo sdegno come un vortice di fumo, come fiamma si accese il suo vólto simile ad infocati carboni, piegar fe' i cieli, e discese, e nubi caliginose fecero sgabello ai suoi piedi; formò il suo cocchio del dorso d'un cherubino, e volò; volò sulle penne dei vènti; le nubi addensate formarongli intorno un padiglione di tenebre, le disperse il fulgore della sua faccia, e dal loro grembo cadde una pioggia di fuoco. Tonò dal sommo dei cieli il Signore, l'altissimo fe' sentir la sua voce; la sua voce scoppiò come una bollente bufera. Egli scagliò le sue frecce e disperse i suoi nemici, raddoppiò le sue folgori ed al suolo li rovesciò. Le acque apersero allora le ime loro sorgenti, apparvero allo scoperto i cardini della terra, perché voi, o Signore, avete minacciato, perché avete fatto sentire il soffio dell' ira vostra ».

L'accoglienza di Catone non è certo cortese, e fu necessaria al Poeta, per sopportare in pace quel complimento, la veste di umiltà di cui si cinse. Altrimenti, come non gli mancò la risposta per Filippo Argenti, non gli sarebbe mancata ora per Catone. Egli invece s'inginocchia e china il capo, simbolo, come dissi, di una confessione sincera, se non per la sua bocca, per bocca di Virgilio certamente.

Ora a me pare che in questa ignoranza appunto (e insisto sull' ignoranza, anche contro la opinione del Cipolla, che nulla vede nelle parole del vegliardo che lo dimostri ignaro dei consigli divini) stia la prova, o almeno una delle prove, per cui è necessario concludere che il Limbo con gli *spiriti magni*, non il purgatorio, è la sede naturale di Catone. Il quale, come soldato in perenne distaccamento su quella vetta felice (impiego la frase geniale del D'Ovidio), non perde della sua natura, è sempre il Catone del Limbo, con ciò che il Cielo ha concesso agli abitanti del primo cerchio infernale. Egli fu tratto *di là dal mal fiume*, e forse per le buone ragioni addotte dal Bartoli e a tutti note; ma nulla, di piú di quanto aveva, ha acquistato con tal promozione, se non l'ufficio onorifico di custode d'un regno

superiore a quello in cui era stato destinato insieme con Marzia sua. L'esser dunque ignorante di ciò che avviene, anzi di ciò che è avvenuto, è logica conseguenza del suo stato, della sua condizione, dell'esser suo; è anche, forse, in precisa armonia con quanto Farinata insegna sulla prescienza...

Ma io *ero sulla corda* ed è necessario che ci torni e concluda. Raffrontando i due luoghi danteschi dell'*Inferno* e del *Purgatorio*, io vedo una certa (meditata) analogia allegorica, vedo che l'uno riceve luce dal secondo e tutti e due tendono a un fine: il primo di dimostrare che sol lasciando nell'inferno il gran fardello dei peccati gravi, simboleggiati qui nella corda, è possibile (soltanto al Poeta, s'intende) salire al purgatorio; il secondo, non esser possibile percorrere questo regno senza prima cingersi di umiltà (*ad imo ad imo, laggiú*) e purificarsi, anzi purificarsi prima e cingersi dopo, come Virgilio, contrariamente all'ordine stabilito da Catone *(fa' che tu costui ricinghe D' un giunco schietto e che gli lavi il viso)*, pensò di fare. Cosí, non allusione a un vizio io vedo nella corda, ma ai vizî in generale, e dico meglio ai peccati gravi, alle colpe, alle follíe; que' peccati co' quali il Poeta voleva conseguir la gloria *(prender la lonza)* e pe' quali si allontanò dall'umana ragione, dalla grazia divina fino a dubitare della propria salvezza. Ora egli può salire il dilettoso monte; fisso lo sguardo alla vetta, arrisa dal sole della redenzione, stringendo nel pugno il vessillo della propria fede, può salire a piú pura regione, inalzarsi al sereno sul giogo del monte aperto e luminoso, per vedere quanto si trovi in basso ciò che prima vincolava e seduceva il suo cuore.

Ma la corda è... vera corda? e che corda? è cordiglio fratesco? Pare anche a me che Dante parli effettualmente d'una corda, perché se Gerione vien su, è chiaro che qualche cosa di materiale ha dovuto pur vedere, e perché Dante (la ragione è addotta opportunamente dal D'Ovidio) « aveva seco *di quel d'Adamo;* era vestito, e, se dice che portava una corda, ciò non si può non prendere anzitutto alla lettera » [1]. Che questa corda poi sia allegorica, nessuno, data l'indole del Poema, esiterà ad ammettere. Ma non m'importa esaminare ora che specie di corda fosse, se fosse o no un cordiglio fratesco, il cordiglio di san Francesco. Una tal questione, quando non si voglia prender sul serio l'asserzione di Francesco da Buti, dal Balbo calorosamente difesa e da tanti ciecamente accettata, [1] mi fa ricordare del *bel lapazio* di Alessandro Manzoni. Che sia, per altro, che deva proprio essere, questa corda, il cordiglio del *poverel di Dio (cinctum, cingulum)* per non trovarla inconcludente e insignificante, o, come piacque all'egregio amico mio Crescimanno di dire, *una sciaradu insolubile, una stranezza, una inconcludenza qualunque*, non vedo: il Poeta stesso (invoco, come fa il prof. Crescimanno, questo luogo dantesco per dimostrare una tesi opposta alla sua) dice di Pietro III re di Aragona:

> Quel che par sí membruto, e che s'accorda
> cantando con colui dal maschio naso,
> d'ogni valor portò cinta la corda;

e la frase tutta metaforica, che forma il terzo verso, può essere stata, come altri crede, suggerita al Poeta dall'*accinxit fortitudine lumbos suos* di Salomone, dal passo da san Luca: *Sint lumbi vestri praecincti* e da quelli d'Isaia: *Erit iustitia cingulum lumborum eius, et fides cinctorium renum eius; Neque dormiet, neque solvetur cingulum renum eius;* e vuol dire che Pietro III andò cinto (ricco, adorno) d'ogni valore. Ma la frase *portò cinta la corda* è generica, secondo pare a me (e so di contrastare all'opinione dei piú) e può assumere il suo significato specifico dal compimento di materia che le si dà. Diverso sarebbe stato certamente il concetto, se il Poeta avesse usato altra parola, in vece di *valor;* se avesse detto, parlando, per esempio, di un virtuoso:

> D'ogni virtú portò cinta la corda;

d'un umile:

> D'ogni umiltà portò cinta la corda;

di un infelice:

> D'ogni dolor portò cinta la corda.

Quando poi si riuscisse a dimostrare che la corda è proprio il cordiglio fratesco (e il gran padre Alighieri l'avrebbe gettato via? e nell'inferno? e nessuna cronaca del tempo avrebbe parlato di sí fatto scandalo in un secolo di esagerato misticismo come il decimoquarto?) allora si avrebbe il vantaggio, almeno in parte, per la mia tesi (non parlo del trionfo dell'amico Crescimanno) di concludere che appunto i varî nodi, che quello,

[1] Vedi pure ciò che ne dice lo SCARTAZZINI *(Comm. lips.*, I, 167).

[1] Vedi per altro MESTICA, *Dante, Giotto e san Francesco*, in *Nuova Antologia*, 1881; COSMO, *Noterelle francescane*, in *Giorn. dant.*, IX, 3.

di qualunque ordine sia, suole avere, suggerirono al Poeta la parola *aggroppata*. Ma vorrei dire a tutti coloro che sono in difesa del cordiglio fratesco: se veramente la corda di Dante fosse stata un cordiglio fratesco, avrebbe detto il Poeta

Porsila a lui aggroppata e ravvolta,

sapendo che quel cordiglio non può non essere *aggroppato?* Doveva forse sciogliere i nodi prima di darglielo? E si è mai visto un monaco attaccarsi il cordiglio? Sanno tutti, ed io lo noto di passaggio, che il cordiglio fratesco non è proprio attaccato, ma trattenuto leggermente da un nodo a guisa di calappio e non c'è mica nulla di difficile a snodarlo. La corda di Dante in vece è piena di nodi (*aggroppata*), come la selva in cui si smarrí era *oscura, selvaggia ed aspra e forte* (si noti bene: *aspra e forte*), e Dante non ha creduto soverchio dirci di averla pôrta a Virgilio (la corda, non la selva) *aggroppata*, anzi *aggroppata e ravvolta*. Il cordiglio fratesco, io penso, sarebbe stato da Dante battezzato col suo nome proprio e specifico, come altrove *il capestro, l'umile capestro*[1].

Sono nel vero? o merito *io* la corda?

Campobasso, luglio del 1905.

LUIGI RAFFAELE.

PER LA STORIA INTERIORE DEL PETRARCA

AVANTI L'INNAMORAMENTO PER LAURA

Capitale importanza, per la storia di quel periodo della biografia petrarchesca che precede l'innamoramento per Laura, hanno i vv. 52-57 del cap. I del « Trionfo d'Amore »: sono le parole che la *Guida* dice al Petrarca, quando si sono assisi ambedue nel « luogo aprico », e la risposta a lei del P.:

E cominciò: « Gran tempo è ch'io pensava
vederti qui fra noi: ché da' primi anni
tal presagio di te tua vista dava ».
« E fu ben ver; ma gli amorosi affanni
mi spaventar sí ch'io lasciai la 'mpresa;
ma squarciati ne porto il petto e' panni[1] ».

Questo dialogo è tenuto fra la *Guida* e il P. assai prima che, nel processo dell'azione del « Trionfo d'Amore », la « giovenetta... Pura assai piú che candida colomba », ossia Laura, lo faccia schiavo d'Amore e lo aggiunga alla schiera dei prigionieri che seguono il trionfante carro del Dio; per cui quanto in esso si dice relativamente al P., riguarda quel periodo della vita di messer Francesco, che cade prima dell' innamoramento per Laura, ossia prima del 1327. E in esso dialogo, in primo luogo, si dice che fin « da' primi anni » il P. dava di sé tal « vista » da far presagire che egli sarebbe ben presto venuto tra coloro che seguivano, in atto di vinti, il trionfo d'Amore; si accenna, in secondo luogo, ad un'« impresa », dalla quale il P. riportò squarciato, oltre i panni, anche il petto; si dichiara, in terzo luogo, che il P., spaventato dagli « amorosi affanni », lasciò quell'impresa. Questa è la interpretazione letterale; ma che significato corrisponda alla lettera dell'espressione petrarchesca, è questione assai controversa fra gli studiosi del P. Occorre, quindi, vedere se sia possibile, anche per quel che riguarda il significato sostanziale, venire ad una interpretazione sicura e, per quanto è possibile laddove manca il documento positivo, incontestabile.

E cominciamo dal primo accenno. Che cosa dobbiamo intendere in quella parola « vista? » Che cosa è questo aspetto che il P. presentava di sé fin dai suoi « primi anni » in modo da lasciar facilmente prevedere che egli avrebbe fatto parte del trionfo d'Amore come schiavo del Dio? La questione ha interessato quelli fra i Petrarcologi, che si sono proposti, recentemente, di investigare chi sia la incognita persona che fa da *Guida* al P. nel « Trionfo d'Amore »; e a seconda della

[1] Seguiamo l'edizione di CARL APPEL, *Die Triumphe Francesco Petrarcas in kritischem Texte herausgegeben*, Halle A. S., Max Niemeyer, 1901. Però al terzo verso leggiamo *vista* e non *vita*.

[1] Si leggano a questo riguardo le belle osservazioni di E. PROTO nel suo *Gerione* (*Giorn. dant.*, VII), che è forse quanto di meglio e di piú completo si sia scritto sull' argomento.

differente identificazione a cui sono arrivati, hanno dato della « vista » del P. una differente interpretazione.

Cosí per il Lo Parco [1], il quale sostiene essere quella *Guida* nientemeno che Dante, e che perciò crede che nella frase detta dalla *Guida* stessa al P.: « Gran tempo è ch'io pensava Vederti qui *fra noi* », questo « fra noi » niente altro voglia dire se non: « fra noi *poeti e spiriti eletti* », la « vista » dalla quale era lecito fin « da' primi anni » arguire che il P. sarebbe stato un poeta, e un nobile spirito viene a significare « aspetto intelligente », tale, cioè, da dare a divedere súbito, al riguardante, che egli colla sveltezza del suo ingegno avrebbe saputo acquistarsi un degno posto fra gli spiriti eletti. Ma, questa del Lo Parco, è interpretazione che non può reggere ad un esame spassionato e completo. Non è certo questo il luogo di mostrare quanto di seducente abbia la identificazione, da lui proposta, della *Guida* del « Trionfo d'Amore » con Dante, e quanto di ripugnante coi dati offertici dal P. stesso nel suo poemetto:[2] a noi basta qui di far vedere che la interpretazione che il Lo Parco dà della « vista » in questione non corrisponde a quello che ci resulta dai versi del « Trionfo d'Amore ». Infatti il P., descritto il cocchio trionfale d'Amore, ci dice che intorno ad esso erano innumerabili mortali, parte fatti prigioni in battaglia dal crudele Iddio, parte da lui feriti, parte da lui uccisi. Francesco si spinge tanto avanti fra essi, che si ritrova « ne la folta schiera Del re non mai di lagrime digiuno »; dalla quale si stacca e gli viene incontro l'ombra che, fattasi conoscere, gli dice che lo aspettava « fra NOI ». Orbene, ci pare che chi non voglia negare la luce del sole, bisogna che veda in quel *noi* niente altro che la schiera che sta intorno ad Amore, composta di prigioni, di feriti, di uccisi, o, in altre parole, di persone piú o meno profondamente innamorate. Qui, dunque, neppure il piú lontano cenno di quei poeti e di quegli spiriti nobili ed eletti, che ci vede il Lo Parco: e il vero è che quando la *Guida* dice al P.: « Io ti aspettavo da gran tempo qui fra noi », vuol puramente e semplicemente significare che essa s'aspettava da gran tempo che egli si sarebbe innamorato; e che quella « vista », su cui tal presagio si fondava, deve essere tutt'altra cosa che « aspetto intelligente ».

Ma qual poté, dunque, essere quella « vista » del P., dalla quale arguire fin « da' prim'anni » che costui, di lí a non molto, sarebbe stato un grande innamorato? Il Sicardi, il quale identifica la *Guida* con Convenevole da Prato [1], il noto maestro di rettorica che Francesco ebbe a Carpentras (1315-1319), intende che l'espressione « da' primi anni » voglia indicare appunto il periodo di quell'insegnamento, che, dunque, cade durante la puerizia del futuro cantore di Laura; e la « vista » che, fino da questa età, costui mostrava di sé, facilitando il pronostico che egli sarebbe stato, da adulto, uno schiavo d'Amore, sarebbe precisamente la sua « maschia bellezza » unita alla « naturale sua sensibilità affinata sempre piú dagli studî » ed alle altre « tante doti naturali di gentilezza e modestia », di che il fanciullo prodigioso andava adorno.

Senonché questa interpretazione, o c' inganniamo, è incongrua ed insufficiente. Intendiamoci bene: di qualunque ragazzo tutti sapremmo prevedere che, in linea normale, anch'egli, quando verrà il suo tempo, s'innamorerà; ma la cosa è tanto naturale ed ovvia che nessuno si mette *ex professo* a far un simile pronostico, a meno che non ci sieno certi e sicuri indizî che quel tale ragazzo sarà innamorato in modo speciale, sentirà l'amore in modo singolarmente forte, anzi, la sua caratteristica sarà quella di amare. Allora soltanto verrà fatto di dire: « Fin d'ora si può prevedere che quel giovinetto, al momento opportuno, dell'amore di una donna, o delle donne, farà lo scopo della sua vita ». E ciò per la semplice ragione che presagi circa l'avvenire di un ragazzo se ne possono fare, e usa farne, solamente quando costui manifesti, fin da quella sua tenera età, certe *spiccate* inclinazioni e tendenze: onde, per esempio, di un ragazzo che si diverta tutto il giorno colla spada di legno o coi soldatini di piombo e vada in sollucchero quando passa un reggimento, vien súbito fatto di dire che egli seguirà la carriera militare. Invece, di un ragazzo che sia, come il Sicardi vorrebbe che il P. fosse, bello di fattezze, gentile di maniere, conscio del proprio ingegno ma non, per questo, superbo e vanitoso, e dotato di squisita sensibilità, noi, nonché che egli sarà ben presto un amante perdutamente innamo-

[1] *L'Amico duce del P. nel « Trionfo d'Amore »*, Estr. dalla *Rass. bibl. della Lett. it.*, XIII [1905].

[2] Cfr., per ora, quanto ne dice A. MOSCHETTI, *Il Duce nei « Trionfi » del P.* in *Rass. Bibl. della Lett. It.* XIV [1906] pagg. 119-124.

[1] *La « Guida » de' Trionfi* in *Nuova Antologia* del 15 novembre 1905, pagg. 119-124.

rato, non potremmo, davvero, fare presagio di nessuna sorta. Bisognerebbe, anzitutto, sapere con chi in modo speciale quel ragazzo usa la sua gentilezza, per che cosa sia in modo speciale sensibile. Se, per esempio, egli è sensibile sopratutto per lo spettacolo del dolore altrui, noi potremo congetturare che egli diventerà un apostolo della carità; se sensibile alla bellezza artistica, che diventerà un artista; se sensibile alle lodi ed ai rimproveri, che cercherà di non farsi mai cogliere in fallo; infine, se sensibile verso la bellezza femminile, che egli ne diventerà un costante ammiratore ed adoratore. Ed è ciò a cui noi volevamo venire.

A noi, cioè, pare che di un ragazzo si potrà presagire che, a suo tempo, gli piaceranno assai le donne e ne sarà assiduo corteggiatore ed impenitente amatore, solamente quando fin da quei suoi primi anni ponga ogni studio a star dietro alle gonnelle e faccia con le sue coetanee il vagheggino. In altre parole, la «vista» che di sé avrebbe mostrato il P., tale da fare facilmente presagire che sarebbe ben presto divenuto schiavo d'amore, sarebbe certo suo modo di contenersi da cui resultava che egli fin d'allora era sensibilissimo allo splendore di due lucenti occhi, al fulgore di una bella capigliatura, alla soavità di un dolce visino. E i segni esteriori di questa propensione precoce verso il bel sesso poterono essere, ognun lo capisce, sfoggio di premurosità e cortesie con le fanciulle che gli andavano piú a genio fra quelle che poteva avvicinare presso conoscenti, in feste, a cerimonie; sforzo di mettersi in vista colle belle che ancóra non accostasse, per tentare di conoscerle di persona; omaggio alle une ed alle altre di versi; eleganza di vesti e di acconciatura col precipuo scopo di piacere; insomma tutto quel complesso di atti esteriori per i quali si suol dire che uno fa il vagheggino.

Ma se cosiffatta dovette esser la «vista» del P., dalla quale poter arguire e presagire che egli sarebbe ben presto stato schiavo d'amore, ne viene come conseguenza che tal «vista» di sé il P. non la offrí certo negli anni del magistero di Convenevole (1315-1319), come vuole il Sicardi, per la molto semplice ragione che il P. stesso ci dice di essere stato in quegli anni tale, che la «vista» che offriva di sé doveva essere tutt'altra cosa da quella ora conclusa. Nel notissimo brano del dialogo III del *Secretum*, nel quale s. Agostino costringe Francesco a confessare che egli ha desiderato l'adulterio con Laura, il P. stesso si fa dichiarare dallo stesso suo incontentabile inquisitore — e non può, quindi, sollevarsi dubbio alcuno circa la sincerità di quella dichiarazione — che, durante gli anni puerili, ossia per tutta l'infanzia e la puerizia, egli fu religiosissimo e, come tale, pieno del timor di Dio, col pensiero sempre rivolto alla meditazione della morte e l'animo aperto soltanto a sensi di pudore e d'onestà [1]. Il che si ribadisce poco piú avanti, sempre nello stesso brano, dove si dice che Francesco fu modesto e sobrio, finché giunse al bivio della lettera pitagorica che, secondo le credenze del tempo, voleva appunto dire sino alla fine della puerizia, al principiare dell'adolescenza [2]. Ora, siccome nel Medio Evo le espressioni infanzia, puerizia, adolescenza, avevano un significato preciso e determinato e, quel che piú importa, l'ebbero anche presso il P. [3], nel senso che l'infanzia si terminava nei primi 7 anni, e la puerizia nei 7 successivi, fino, cioè, ai 14, resulta che il P. fino ai 14 anni, ossia fino al 1318, fu ragazzo e pio e pudico e modesto. Quindi, se si voglia figurare qual potesse essere la «vista», ossia l'aspetto esteriore del P. in quella età e con quelle qualità, in nessun altro modo ce lo possiamo immaginare se non come un ragazzo che compartisce il suo tempo fra la scuola, la casa e la chiesa, costante nello studio, rispettoso e sottomesso coi genitori, e sopratutto assiduo nelle pratiche religiose e nella lettura di libri pii invitanti alla meditazione sulla morte che può cogliere alla sprovvista il misero peccatore. Orbene, non è un assurdo pensare che di un tale ragazzo si potesse presagire che egli un giorno sarebbe stato un impenitente seguace di amore?

La cosa, invece, non è piú assurda, se si considerino gli anni del P. posteriori al 14°. Da quel momento in poi, ci dice il P. stesso nel brano

[1] «Meministine puerilium annorum?.... Meministi quantus in illa aetate timor Dei? quanta mortis cogitatio? quantus religionis affectus? quantus amor honestatis?».

[2] Vedi i rimandi notati nel FORCELLINI alla lettera Y: PAPIA nell'*Elementarium* (ed. di Venezia, 1496) dice sotto Y: «Y Pythagoras ad exemplum vitae humanae primus formavit: cuius virgula subterior primam aetatem significat incertam; bivium autem, quod superest, ab *adolescentia* incipit; cuius dextra pars ardua est, sed ad beatam vitam tendit, sinistra facilior, sed a luce ad interitum deducens».

[3] Vedi tutta questa questione trattata ampiamente nella nostra *Giovinezza di Giovanni Boccaccio*, Città di Castello, 1905, pagg. 73-97; pel Petrarca vedi specificatamente la *n.* 1 a pag. 69.

ora citato del *Secretum*, in lui le virtú, già cosí forti e vivaci durante l'infanzia e la puerizia, andaron perdendo a poco a poco di vigore (« doleoque, crescentibus annis, decrevisse virtutes »), fino a che, nel mezzo dell'adolescenza (« medio sub adolescentiae fervore »), avvenne coll'incontro (« occursus ») di Laura e il conseguente desiderio colpevole di posseder carnalmente lei, donna d'altri, il completo deterioramento morale di lui (« exprobratio ») [1]. Il quale, che cominci col 15° anno circa del P., è ben naturale, chi si ricordi che con quell'anno l'ormai giovanetto Francesco entrava nella pubertà e cominciava, quindi, a sentire gli stimoli amorosi e sensuali, che sogliono fare ad ogni sorta di virtú cosí gran guerra; senza contare, poi, che circa quello stesso 15° anno, o, come il P. dice, « Pythagorae in bivio » egli perdeva la madre, e si trovò, quindi, abbandonato a sé stesso « rerum sub turbine », egli soggiunge, senza piú quella guida sicura sulla via della modestia e della pietà [2]: e che, finamente, nel 1319 Francesco fu mandato dal padre, per istudiarvi legge, a Montpellier, dove e per la novità dell'ambiente e fra gli allegri e licenziosi condiscepoli, la educazione, ricevuta dalla madre, dovette subire un terribile colpo. Anzi lo subí in realtà; e la sua religiosità perdette dello slancio ingenuo e completo dell'età testé trascorsa; la sua sobrietà e, quasi diremmo, astinenza dai divertimenti mondani non seppe piú resistere alle tentazioni; la sua modestia e, quasi diremmo, ritenutezza e riluttanza a mettersi avanti sparí pel giornaliero contatto coi condiscepoli allegri e sbrigliati. Orbene, non è piú che naturale riporre anche in questo tempo quella fanciullesca corte che il P., appena apertiglisi gli occhi alla vita del senso e del sentimento, cominciò a fare alle giovanette sue coetanee? Il qual corteggiamento e vagheggiamento, sempre piú crescente d'intensità, ci par, dunque, che sia da collocarsi negli anni di Montpellier (1319-1323) [3], durante i quali, dunque, il P. fu conosciuto o, se già conosciuto, osservato dalla innominata *Guida* del « Trionfo d'Amore » che gli potrà, cosí, ricordare il contegno, la « vista » sua in quel primo periodo studentesco.

Ma il P., alla *Guida*, soggiunge non solo che era vero che il suo contegno era già stato tale da far prevedere che ben presto sarebbe stato innamorato [1], ma anche che, in realtà, si era innamorato. Infatti quell'« impresa », dalla quale il P., nella sua risposta alla *Guida*, dichiara di riportare squarciato, oltre i panni, anche il petto, non può essere niente altro se non l'impresa amorosa, ossia il pericoloso giuoco d'amore, tanto pericoloso che il P. ne aveva buscate dall'alato figlio di Venere delle buone frecciate. In questo senso, almeno, ci pare indubbio che si debba intendere la seconda delle terzine che ora qui si discutono; e in questo senso le intese, di fatti, il Cesareo, che per primo richiamò l'attenzione degli studiosi sui presenti versi, a proposito della sua nota polemica col Sicardi circa l'unità o pluralità degli amori di messer Francesco [2].

Il qual Sicardi (manco a dirlo) trovando che con questa interpretazione bisognava concludere che il P. s'era innamorato altre volte prima che

[1] Cfr. FRANCESCO COLAGROSSO, *Studi di Letteratura Italiana*, Verona, Donato Tedeschi, 1892, pagg. 87-104 (*Una lettera del P. non ancóra bene considerata*); G. A. CESAREO, *Gli amori del Petrarca* (in *Giornale dantesco*, Anno VIII [1900, pagg. 1-24], pagg. 8-9); CARLO SEGRÈ, *Il « Secretum » del P. e le « Confessioni » di S. Agostino* (in *Studi Petrarcheschi*, Firenze, Success. Le Monnier, 1903, pagg. 3-136), pagg. 126-128.

[2] Cfr. ISIDORO DEL LUNGO, *La Donna Fiorentina del buon tempo antico*, Firenze, R. Bemporad e F°, 1906, pag. 98.

[3] Releghiamo qui in nota, per la sua assoluta inconsistenza, un'obbiezione, che d'altra parte non potremmo tralasciare del tutto, per non essere incompleti; l'obbiezione, cioè, che questi anni di Montpellier non sono, *a rigore*, quei « primi anni » che la *Guida* ricorda al P. Ora, ognuno potrà ribattere che un'espressione, come questa: « i primi anni », appartiene al novero di quelle espressioni elastiche che prendono determinazione, significato e colore dal contesto in cui si trovano. Nel caso che presentemente si discute, la frase: « i primi anni » è diretta al giovane P. ventiduenne da un vecchio; ché, per consenso di tutti, la *Guida* è una persona anziana; per cui ognun comprende che costui può ben considerare, come « primi anni » gli anni del P. dal 15° al 19°, e ciò in confronto alla durata complessiva della vita umana, di cui egli, la *Guida*, se si tratta di persona viva, si trovava ormai a vivere gli ultimi anni, e, se si tratta di persona morta, aveva già compiuto tutto il corso.

[1] Leggendo, secondo la relazione definitiva: « E fu ben ver », si potrebbe anche intendere, come fa il Sicardi (vedi appresso): « E il presagio fu vero »; ma la redazione precedente « Ben fu cosí », che, si noti bene, fu scartata dal P., non già perché non rendesse bene il suo pensiero, ma solo perché, com'egli si dichiara, anche la seguente terzina cominciando con un « cosí » la ripetizione gli suonava male (cfr. l'ed. di GIOVANNI MESTICA, Firenze, Barbèra, 1896, pag. 527, *n.* al v. 55), ci assicura che l'approvazione del P., contenuta in quell'espressione, si rivolge a tutta l'ultima frase della *Guida*.

[2] *Gli amori del P.*, cit., pag. 11.

per Laura, e che, quindi, egli aveva in realtà avuto piú di un amore, escogitò il modo di far dire ai succitati versi proprio il contrario di quanto aveva sostenuto il Cesareo. Per lui, infatti, la risposta del P. va precisamente spiegata cosí: « Infatti, eccomi or qui tra voi — tanto era stato vero quel presagio —; e non prima d'ora, perché ho avuto tanto in orrore gli amorosi affanni, conosciuti per esperienza altrui, che ho sempre evitato di innamorarmi, benché il resitere alla tentazione di amare mi sia costato moltissimo, anzi tanto da riportarne squarciati il petto ed i panni »[1]. Proprio, dicevano, l'opposto di quanto sosteneva il Cesareo.

Ma, senza dubbio, il Sicardi s'è lasciato, anche questa volta, prender la mano da quel suo strano pregiudizio dell'amore esclusivamente unico del P., tanto radicato in lui, che piuttosto che cedere all'evidenza di tutte quelle espressioni del P. le quali stanno contro a quella sua esagerata concezione, le ritorce a significati non mai avuti. E cosí, nel caso che presentemente c'interessa, che « gli amorosi affanni », i quali spaventarono il P., fossero, piuttosto che provati dal P. stesso, da costui osservati e studiati sugli altri, potrebbe anche stare, sempre che, però, non si tenga calcolo della prima redazione di questi versi (*stancàr*, invece di *spaventàr*)[2]; ma comincia già ad essere assai sforzata la spiegazione della frase « lasciai la 'mpresa », che per il Sicardi varrebbe addirittura « *non tentai mai* l'impresa amorosa ». Ed infatti se è vero che non si lascia se non ciò che s'è cominciato a fare, sol da quella frase del P. dovrebbe risultare che egli quell'impresa amorosa, che poi lasciò spaventato dagli amorosi affanni, l'avesse, avanti, cominciata: poiché è ben differente il dire: 'lasciai l'impresa', dal dire: 'lasciai il *pensiero*, il *progetto* dell'impresa'. Ma concediamo pure che il P., nella costrizione del verso, abbia potuto scambiare l'una espressione coll'altra: quello che è decisivo è l'ultimo verso: « Ma squarciati ne porto il petto e' panni ». Interpretare questo verso, come ha fatto il Sicardi, nel senso che quello squarciamento indichi l'effetto della vittoriosa resistenza del P. ad Amore in una lotta con costui ingaggiata, ci pare andar contro non soltanto all'evidenza della cosa in sè, ma anche a tutto quel frasario poetico, così del P. come dei rimatori a lui antecedenti, il quale ci rappresenta il fenomeno amoroso come un assalto di Amore fatto a forza di frecciate contro l'innamorato[1]. Secondo la qual concezione l'unico modo, nel bersagliato, di resistere ad Amore, è quello di star bene in guardia per circondarsi, al momento opportuno, il cuore di una impenetrabile corazza fatta di « pensier gelati », contro il cui « adamantino smalto » le freccie del crudele Iddio si spúntino. Invece, nel caso che ora si discute, le freccie qualche effetto hanno avuto, dal momento che esse, oltre i panni, hanno squarciato anche il petto; e si noti che la redazione primitiva del verso in questione era: « Ma stracciati ne porto anchora i panni », e l'aver il P., nella redazione definitiva, aggiunto anche « il petto », certo per il desiderio di una precisione maggiore, dà a questa parola un valore e significato speciale, e bisogna proprio convenire che le freccie del Dio, oltrepassate le vesti del futuro amatore di Laura, incidessero anche le carni del suo petto[2]. Il che è quanto dire che ad Amore il P. non resisté completamente, ossia

[1] *Giornale storico della Letteratura italiana*, XLIII, 352 *n.* 1; e *Il P. e Cecco d'Ascoli* (Nozze d'Alia-Pitrè), XX aprile 1904, Palermo, pag. 16.

[2] Appel, *op. cit.*, pag. 182, vv. 55-57.

[1] Cfr. Nicola Scarano, *Fonti provenzali e italiane della Lirica petrarchesca*. Estr. dagli *Studi di filologia romanza*, VIII [1900], pagg. 22 sgg.

[2] Parranno, qui, contraddirci i noti versi 32-34 della canzone *Nel dolce tempo*: « Ché sentendo il crudel di ch'io ragiono, Infin allor percossa di suo strale, *Non essermi passato oltra la gomma* »; ma basterà l'osservare che la contraddizione non è fra la nostra interpretazione e questi versi del P., ma bensí fra questi versi e altri versi dello stesso P., ossia le terzine del « Trionfo d'Amore » che ora si discutono; dove, invece, a chiare note si dice: « Ma squarciati ne porto *il petto e i panni* ». Per cui la questione si deve impostare in questi termini: In quale di questi due luoghi il P. dice la verità? O, che è lo stesso, in quale dei due luoghi il P. aveva delle ragioni per attenuare la verità? A noi pare che queste ragioni ci siano pel « Canzoniere ». Questo è nella sua parte essenziale glorificazione di Laura e esposizione, nei suoi diversi stadî e momenti, dell'amore per lei che vi è ostentatamente proclamato come l'unico sentito dall'autore; per cui tutti capiscono che in una simile raccolta non poteva aver luogo neppure il piú lieve cenno ad altri amori. E a tale proposito noi - completamente, in questo, d'accordo col Sicardi - non possiamo capire come il Mestica e il Cesareo si siano lasciati indurre a vedere nel « Canzoniere » espliciti cenni ad amori precedenti, susseguenti e perfino contemporanei a quello per Laura; cenni, che, invece, si trovano in altre opere del P. Quindi, tornando alla presente questione, la contraddizione su preveduta ci pare completamente spiegata (cfr. per una somigliantissima contraddizione, a proposito dell'amore del Boccaccio per Abrotonia, nella nostra cit. *Giovinezza di G. B.*, pag. 138, testo e nota)

che di qualche fanciulla s' innamorò, pur avanti di provare il grande amore per Laura.

Certo che, stando all'espressione adoperata dal P. (« squarciati.... il *petto* e i panni »), bisogna convenire trattarsi di amore o di amori, rispetto a quello per Laura, senza confronto possibile, assai meno profondi. Amore, per Laura, trafigge al P. il cuore; per la fanciulla o le fanciulle antecedenti, riesce soltanto a lacerargli il petto, che qui, per ovvie ragioni, non c' è dubbio che s'abbia ad intendere per la parte esterna del torace. In altre parole, le freccie del Dio, non potendo penetrare colla punta nella cavità, hanno strisciato, colla parte del taglio, sulla parete carnosa della cassa toracica, lacerandola e squarciandola. Ma, seguitando la metafora, lacerazione ci fu, anzi abbastanza grave se essa addirittura squarciò il petto; per cui nessuno vorrà pensare come pensa il Sicardi [1] che qui si tratti di impressioni fugaci, di momentanee fantasie: si tratta di amori, lievi e passeggieri, — ripetiamolo —, se si mettano appetto a quello ben piú profondo e duraturo per Laura, ma, in sé e per l' età in cui furon sentiti, abbastanza serî. Né vale qui l'osservazione fatta dal Sicardi [2] che, se si trattasse di affetti serî e profondi, il P. ci si rappresenterebbe come facente parte del « Trionfo d' Amore » non già a cominciare dall' innamoramento per Laura, ma bensí a cominciare da quei primi amori. È, infatti, assai facile rispondere che in chi si trova sulla soglia della vita e comincia a sentire gli stimoli amorosi, l'amore seguente offusca anzi quasi oblitera il precedente, il quale, appetto al seguente ed attuale, viene a sembrare una bazzecola, un nonnulla; e questo è appunto il caso del P. Nel quale l'amore per Laura, sol per essere successivo a quei primi di cui ora si discute, doveva facilmente far dimenticare i precedenti e farli sembrare, al paragone, ben lieve cosa: che se poi si consideri che quello per Laura fu l'amore, senza confronto, piú grande e piú profondo del P., è tanto piú ovvio concludere che solo questo dovesse a lui — col passar degli anni — sembrare il vero e proprio amore della sua vita, appetto al quale tutti gli altri si riducevano a poco piú che puri e semplici capricci. Per la qual cosa, ed ecco la conclusione a cui volevamo venire, era naturale che il P. datasse la sua schiavitú amorosa dall' incontro con

[1] *Il P. e Cecco d'Ascoli* cit., pag. 29 *n.* (17).
[2] Cfr. anche Appel, *op. cit.*, pag. 325, nota al v. 55.

Laura e non già dal precedente amoretto o amoretti che fossero.

E quando ebbero luogo questi amoretti? Un dato cosí preciso, sia pur soltanto come termine *post quem*, come l'abbiamo a proposito della « vista » testé discussa, non ci soccorre ora. Unico dato cronologico, ma di valore soltanto probabile, è questo, che il P., parlando delle ferite ricevute da Amore, dice di portarne ancora il petto squarciato; il che - non ci par dubbio - vuol certo significare che quelle ferite sono recenti. Ora, siccome il P. parla - lo abbiamo già visto - nel momento che precede l'innamoramento per Laura, ossia nel 1326, è certo da conchiudersi che l'amoretto o gli amoretti, di cui ora si discute, sono di poco precedenti al 1326 ossia cadono durante il periodo Bolognese (1323 - fine 1325 [1]).

E l' ambiente Bolognese era quant' altri mai adatto alle prime esperienze amorose del P. Lasciamo pure stare che costui si trovava oramai nell'età in cui un corteggiamento platonico non basta piú e si desidera invece di venire a conclusioni, diremo cosí, piú positive; ma sarà utile far notare che, quanto a tentazioni, Bologna superava Montpellier, nella stessa misura che Montpellier aveva superato Carpentras. Un egregio petrarcologo, il Segré, il quale per altre vie che non le nostre, è arrivato alla stessa conclusione nostra, essersi, cioè, il P. innamorato per la prima volta a Bologna durante gli studî universitarî, ha, anch'esso, insistito non tanto sulla bellezza singolarmente procace delle Bolognesi, quanto sulla libertà di costumi che regnava in quella città per via dello stragrande numero di studenti che comunemente vi dimoravano; libertà tale, che erano tutt'altro che infrequenti gli scandali ne' conventi e le audacie di scolari, che penetravano in quei pii recinti ad approfittare degli sfrontati consensi o a vincere le arrendevoli resistenze di qualche monachella [2]. Ma, oltre alla scapigliata gioventú forestiera, ad accrescere la facilità degli amori in Bologna conferivano proprio gli stessi Bolognesi che da una parte coll'inclinazione loro allo scialo e col conseguente bisogno continuo di danaro, questo si procuravano con ogni commercio, per

[1] Cfr. Francesco Lo Parco, *Il P. e la famiglia dopo il suo primo ritorno in Avignone* (Estr. dalla *Rass. crit. della Lett. it.*, anno XI, gennaio-febbraio 1906), pag. 3 e n. 1.
[2] *La patria poetica di Francesco Petrarca* (in *Nuova Antologia*, 16 luglio 1904, pagg. 177-194);

quanto turpe, inclusovi quello del lenocinio, incitando alla prostituzione le figlie, le sorelle, le mogli; e dall'altra, col temperamento erotico tanto negli uomini quanto nelle donne, concedevano, pur nella stessa famiglia dell'amata, facilitazioni d'ogni sorta nelle relazioni fra questa e l'amante. Della prima circostanza ci è testimonio autorevole Benvenuto da Imola, il quale ne fa discorso a proposito del soggiorno di Dante a Bologna, soggiungendo che costui « forte emerat ibi aliquando de tali merce ab aliquo bononiensi, *sicut saepe scholares faciunt* » [1]; il quale ultimo particolare, se non lo si voglia credere applicabile al P., serve almeno per caratterizzare l'ambiente in mezzo al quale il P., scolaro esso pure, si trovò a vivere. Meno ostico, a coloro che sostengono che il P. fosse poco meno che uno stinco di santo, sarà il dichiarare egli potesse approfittare e approfittasse di quell'altra circostanza favorevole, in Bologna, a chi faceva all'amore. « Ricórdati - scriveva Coluccio Salutati al bolognese Pellegrino Zambeccari - che tutto vince amore; ricórdati che a te ed agli altri Bolognesi, o per influsso di cielo, o per forza di consuetudine, o per temperamento naturale, è comune tendenza l'ardere smisuratamente d'amore; ricórdati che codesta licenza nei costumi e nelle consuetudini l'hanno, presso di voi, non solo gli uomini, ma anche le donzelle; ricórdati che, quando arriva il damo, gli si offre, anzi gli si cede il posto a sedere accanto alla dama, ed anche, nella danza, gli si permette di poterla prender per mano e intrecciar, con quelle di lei, le proprie dita; ricórdati, infine, che alle fanciulle è lecito, quando lor sembri di essere trascurate dall'amante, di rimproverarlo » [2]. Città piú opportuna alla « impresa » amorosa non sapremmo immaginare, come nessun luogo poteva essere piú propizio ad Amore per cogliere alla sprovvista Francesco e toccarlo coi suoi dardi.

Ma, questo primo amoretto, o amoretti che fossero, del P. non fu, al tutto, facile e fortunato. Infatti, in quegli « amorosi affanni » per cui costui dichiara alla *Guida* di aver desistito dall'impresa d'amore e che, al punto a cui siamo giunti, bisogna per necessità ammettere essere stati non semplicemente osservati dal P. negli altri ma da lui stesso provati, niente altro è da vedere se non quelle noie e quelle difficoltà che al solito porta con sé un corteggiamento quale lo vuol fare uno studente che, non avendo ancóra una posizione, non può certo pensare a fare le cose sul serio, ma ha per unico scopo il divertimento proprio. In altre parole, nel caso del P., si doveva indubbiamente trattare di amore fatto di nascosto: donde difficoltà di potersi vedere e di potersi corrispondere, e impossibilità, forse, di trovarsi assieme, per cui tutto il godimento del P., poniamo, dovè, forse, ridursi a qualche serenata sotto le finestre della bella, all'incontrarla nelle sacre funzioni alla chiesa, a seguirla o passarle accanto nei ritrovi pubblici. Tanto che Francesco perse la pazienza, giudicò non valer la pena di tribolar tanto per non ottenere che poco o nulla addirittura, e non solo piantò in asso la bella, ma concepí, quindi, il proposito di non curarsi delle donne, se non dentro i termini della cortesia, o forse, se non a patto che le donne venissero da lui; e di non lasciarsene piú innamorare per non subire le noie del corteggiamento. E segue, cosí, al periodo degli amoretti, il periodo della resistenza, deliberatamente propostasi, ad amore; periodo, che, quanto a tempo, precede immediatamente l'innamoramento per Laura.

Di tale suo proposito, fatto in questo tempo, il P. ci parla anche nella già citata canzone: *Nel dolce tempo:*

> ....'dintorno al mio cor pensier gelati
> fatto avean quasi adamantino smalto,
> ch'allentar non lassava il duro affetto....;

ma non bisogna, da questa dichiarazione, lasciarsi trarre a pensare che il P. vivesse come un orso, e che sfuggisse le donne per tenersi piú al sicuro dal pericolo di un innamoramento. Che invece il P., facesse precisamente al contrario, specialmente quando fu tornato da Bologna ad Avignone, e che egli si gettasse a corpo morto nella vita elegante della città dei papi — vita, della quale la donna, come compagna nei convivi, nelle danze nelle cacce, era cosí gran parte — è cosa a tutti nota che resulta da informazioni particolareggiate dello stesso P. [1]. Costui si prolunga poi in modo speciale a descriverci l'abbigliamento degli eleganti d'allora, lui compreso, che, quindi — scartata la strana spiegazione del Sicardi che egli

[1] *Commentum super Dantis Comoediam*, t. II, Firenze, Barbèra, 1887, pagg. 15 e 16.

[2] *Epistolario* di COLUCCIO SALUTATI a cura di FRANCESCO NOVATI, vol. III, Roma, 1896. pag. 498.

[1] Cfr. HENRY COCHIN, *Le frère di Petrarque*, Paris, Émile Bouillon, 1903, pagg. 19-24.

ciò facesse per cercarsi un impiego (?!) [1] — aveva lo scopo di piacere, e, certamente, non ai soli uomini. E a questo suo, quasi diremmo, scherzar col fuoco, a questo suo esporsi al pericolo, a questo suo mettersi in bocca al lupo egli allude — a noi pare indubbio — nei vv. 31-33 del I cap. del « Trionfo d'Amore »: è il momento in cui, ancor prima di incontrar la *Guida*, prima, dunque, dell'innamoramento per Laura, aveva visto il carro trionfale del crudele Iddio, e, intorno ad esso, innumerevole schiera di mortali, parte prigionieri, parte feriti, parte uccisi, dei quali egli non riconosceva nessuno:

> Vago d'udir novelle oltra mi misi
> *tanto ch'io fui in esser di quegli uno*
> *che per sua* [i. e. d'amore] *man divisa eran divisi.*

Ossia: « per desiderio di saper notizie intorno a quanto vedevo, mi spinsi tanto avanti che io venni ad appartenere, se non in atto, in potenza certo, al novero di quelli che Amore aveva colpiti a morte colle sue freccie, ossia al novero degli innamorati ». Il che, tolto il velo dell'allegoria, niente altro vuol dire se non che il P., tornato, in Avignone, vi trovò che Amore aveva fatto coi suoi amici, quello che, in assai minore misura, aveva fatto a lui durante il soggiorno bolognese: li aveva, cioè, fatti innamorar tutti, per cui il P. stesso li rivide tanto cambiati che non li riconobbe per quelli di prima. Vago di saper come mai Amore li avesse cosí conciati, si mescola con loro, vive, quasi diremmo, la loro stessa vita esteriore, facendo l'elegante, e frequentando i loro ritrovi, diventandone il confidente e prestando loro il suo aiuto nelle contingenze amorose. Ora, chi va col lupo impara ad urlare; e chi fa vita comune cogli innamorati, o, come dice il P. nei versi del « Trionfo d'Amore » immediatamente seguenti a quelli ora citati, s'intrattiene e s'inoltra « ne la folta schiera Del re non mai di lagrime digiuno », diventa anch'esso « in esser », o, come noi diciamo, in potenza, un innamorato, e il primo incontro per Laura in Santa Chiara d'Avignone non fece altro se non trarre, nel P., quella potenza all'atto.

Quindi, riepilogando, nella evoluzione della vita interiore del P., noi distinguiamo quattro periodi:

1° Il periodo dell' innocenza e della purità; fino ai quattordici anni (Incisa, Pisa, Carpentras, 1304-1318);

2° Il periodo del primo aprirsi alla vita del senso e del sentimento, con chiara manifestazione esteriore di spiccata tendenza verso la donna e l'amore, fino a circa i diciannove anni (Montpellier, 1319-1323);

3° Il periodo delle prime passioncelle, con relative delusioni e conseguente proposito di non prender piú sul serio le donne e di non innamorarsene piú, a scanso di seccature; fino a circa i ventun'anno (Bologna, 1323-1325);

4° Il periodo della resistenza ad Amore, propostasi deliberatamente, ma messa ad assai dura prova dalla vita elegante del P. stesso e dal suo quasi convivere cogli amici innamorati; fino all'innamoramento per Laura (Avignone, 1326).

ARNALDO DELLA TORRE.

[1] *Gli amori estravaganti e molteplici di Francesco Petrarca e l'amore unico per madonna Laura*, Milano, Hoepli, 1900, pagg. 84-86; cfr. CESAREO, *Gli amori del P.*, cit., pag. 10.

SOPRA UN PASSO DELLA LECTURA DANTIS

FATTA A ROMA DA ANTONIO FOGAZZARO, IL 1° APRILE 1906

Né autorità, né volontà è in me di nulla detrarre alla molta lode, con cui venne giustamente accolta la lettura d'Antonio Fogazzaro sul Canto del trionfo di Cristo: e perciò fermamente credo che l'illustre Senatore non avrà minimamente da dolersi, se ad una opinione di lui sull'odio teologico di Dante io rispettosamente contrappongo un'opinione diversa.

Dante, mistico in amore è in religione assai piú teologo che mistico, secondo il Fogazzaro, il quale in prova del suo assunto, dice:

« Se con tanta dottrina teologica (Dante) non si fosse assimilato anche un poco di quella acrimonia, di quell'*odium theologicum*, che troppo spesso l'accompagna, non avrebbe trattato i suoi avversari cosí ferocemente come li tratta. Egli, che svenne di pietà davanti al pianto muto di Paolo, non avrebbe poco dopo insultato al pianto e alla sventura del suo nemico Filippo Argenti, né avrebbe fatto complice della sua crudeltà il mite Virgilio ».

Che il modo di Dante nel trattar gli avversari sia feroce, non v'ha persona, cred'io, che non ri-

conosca; e nell'episodio di Filippo Argenti l'ardente sete di vendetta che fa il P. così *vago di veder colui attuffato nella broda* di Stige; e nella terzina

> Dopo ciò poco vidi quello strazio
> far di costui alle fangose genti,
> che Dio ancor ne lodo e ne ringrazio,
> (*Inf.*, VIII, 58-60)

quel grido di gioia, che strappa al P. nell'ultimo verso l'immaginato appagamento dell'odio suo, quella sete e quella gioia se come arte ci appaiono stupendi, non egualmente piacciono al sentimento morale ed al cuore dell'odierno lettore onesto, a cui è sparita dalla coscienza quella rude fierezza del sentire, che era comune agli italiani onesti dei tempi di Dante.

Quasi parrebbe che dimostrazione contraria all'odio teologico di Dante si avesse nel Canto XXVII dell'*Inferno*, dove Minos, dopo avere assegnato Malebolge come luogo di pena a Guido da Montefeltro, prima di specificare che bolgia gli spetti, *si morde per gran rabbia la coda* (126) a mostrare, cred'io, che la pena sembra troppo grave a lui giudice, e forse del tutto immeritata; pure egli condanna, perché così vuol la legge ed essa è tale che non ammette circostanze attenuanti. Sicché qui Dante apparirebbe censore, piuttosto che fautore della rigidezza teologica; apparirebbe, dico, se tutto l'episodio del Montefeltrano non fosse ordito a colpir di feroce pugnalata Bonifazio VIII, come colui che in luogo di aprire ai fedeli le porte del Paradiso indicando loro *della vera cittade almen la torre* (*Purg*, XVI, 96) li ritrae dall'ammenda e li manda all'Inferno. Ma i tre fierissimi assalti contro Bonifazio, questo del Canto XXVII, quello del Canto XIX di questa stessa prima Cantica, che mostra Bonifazio già atteso nell'inferno tre anni prima che morisse (con atroce eppur mirabile invenzione, di cui tanto si compiace il P. da ritornarvi su negli ultimi versi del Canto XXX del *Paradiso*): e finalmente l'altro acerbissimo che per maggior solennità si pone in bocca di s. Pietro nel Canto XXVII de *Paradiso* (22-27) sono essi effetti d'odio teologico, o non piuttosto di odio tutto umano, di odio personale contro a colui, che a Roma, *là dove Cristo tutto dì si merca* pensa il bando del P. da Firenze e lo vuole e ne cerca e ne trova il modo? E se il Fogazzaro stesso riconosce che questa ferocia usa Dante contro i suoi avversari, dov'è allora l'odio teologico?

« Se non fosse stato così saturo di rigida teologia — continua il Fogazzaro — non avrebbe represso i moti generosi del proprio cuore in pro di coloro, che necessariamente ignorarono Cristo e vissero senza peccato, non avrebbe fatto che l'aquila parlante nel cielo di Giove rispondesse all'onesto dubbio di lui con l'acerbo linguaggio, che oggi ancora è il linguaggio di certe polemiche teologiche senza cortesia né carità ».

Tanta e così grave materia qual'è quella della sorte assegnata da Dante a

> . . . . quei che le tre sante
> virtù non si vestiro, e senza vizio
> conobber l'altre e seguír tutte quante,
> (*Purg.*, VII, 34, 36)

sorte, che muove in Dante quel dubbio, a cui l'Aquila risponde nel Canto XIX del *Paradiso*, vien dal Fogazzaro compendiata nel breve passo da me riportato, né farc altrimenti poteva quel valentuomo, altro essendo il tema della sua lettura; ma essendo assunto mio di confutare quel passo, che *un più savio di* me fece, a parer mio, *errante*, a me conviene *in più aperta e distesa lingua* trattar della sorte assegnata alle anime del limbo e della risposta dell'Aquila; cominciando dunque dalle anime del Limbo, mi propongo d'investigare se nel concetto del P. la pena di esso Limbo sia eterna.

Per tai difetti (mancanza di battesimo e non aver debitamente adorato Dio) *e non per altro rio*

Semo perduti — dice Virgilio al suo discepolo in sul primo entrar del Limbo per ispiegargli che spiriti son quelli che egli vede — *e sol di tanto offesi*

> Che senza speme, vivemo in desio
> (*Inf.*, C. IV, 40-42)

e quel *perduti* suona dolorosamente, come per sentenza eterna

> Gran duol mi prese al cor, quando lo intesi

continua il P. nostro:

> Perocché gente di molto valore
> conobbi che in quel limbo eran sospesi.

E già Virgilio nel C. II, dell'*Inferno* (narrando come Beatrice fosse discesa nel Limbo, per affidare alla guida di lui lo sventurato amico suo Dante) aveva detto di sé al P. nostro:

> Io era in tra color che son sospesi (52).

Ora intorno a questa parola *sospesi*, che due volte ricorre a breve distanza nella I Cantica e sempre nello stesso significato, notisi come chiosa il Buti nel suo commento al C. II.

« *Tra color, che son sospesi:* cioè rimossi dalle pene, e non si dee intendere a tempo, ma sempre; imperò che Dante finge che Virgilio e li altri poeti e letterati uomini, che non furono cristiani, fossono nel Limbo, ove non è pena, se non che sono senza contentamento, imperò che non veggono Idio e *benché questo volgare s'intende* A TEMPO *comunemente*, propriamente qui si dee intendere per sempre ».

Lasciamo il pio Butese dichiarare che qui sospesi « *si dee intendere per sempre* e teniamo conto delle

altre parole sue da noi contrassegnate, cioè che: *questo volgare sospesi s'intende a tempo comunemente.*

Vedasi ora come intorno alla parola *sospesi* chiosi il P. Baldassarre Lombardi nel suo bel commento, uno dei piú autorevoli dei tempi piú vicini a noi.

« Tutti i commentatori vecchi e moderni chiosano appellati cosí quelli spiriti, perché non sono nè beati in gloria, né tormentati con pena, né salvi, né dannati ».

« Ove però si supponessero quelli spiriti condannati eternamente a quel luogo, tanto malamente appellerebbersi per la detta cagione *sospesi*, quanto malamente *sospeso* direbbesi alcuno, a cagion d'esempio, condannato a perpetua carcere, a motivo di non essere il medesimo, né affatto libero, né condannato alla galera o alle forche. *Sospesi*, direi dunque, appella Dante gli spiriti del Limbo, perocché intende che sieno e si realmente ivi sospesi dall'eterno fine loro stabilito; e che non istieno nel Limbo, se non ad aspettare l'universale giudizio, dopo del quale venir debbano ad abitare la rinnovata terra ».

E già d'un ritorno alla vita terrena abbiamo nulla *Commedia* un esempio in Traiano (Vedi C. XX del *Paradiso*) ritorno concesso, è vero, per specialissima grazia, e ciò solo perché la terra non è rinnovata ancóra, né tal grazia è poi altro, che una anticipazione nel tempo.

Continua il Lombardi esponendo come fosse opinione d'antichi teologi che i bambini morti senza battesimo, dovessero tornare ad abitare nella terra rinnovata, e conclude dicendo: « Che poi sospesi nel Limbo medesimo, perocché privi di qualsivoglia attuale peccato ritrovinsi eziandio Virgilio ed altri Gentili adulti, quest'è poetica aggiunta, che fa Dante al prefato teologico sistema ».

Ed anche qui il bravo Lombardi penetra piú e meglio di molti altri nel vero sentimento del nostro Poeta, che non a caso, due volte ed e breve distanza, come notammo, usa quella parola *sospesi*, che ha per il Buti un molesto odor d'eresia. Di tale odore ebbero paura anche gli altri antichi commentatori, i quali per *sospesi* intesero: né dannati, né beati, compreso il Boccaccio nel Commento 2°, sebbene nel Commento 4°, dove incontrasi per la seconda volta la parola *sospesi* attribuita alla *gente di molto valore*, egli chiosi: *eran sospesi dall'ardore del loro desiderio*, oscura chiosa, che potrebbe anche intendersi per: non ammessi ancóra alla beatitudine celeste, obietto del loro ardente desiderio. E piú che gli altri dell'accusa d'eresia ebbe paura il Poeta nostro, tanto adombrò di veli, quello che, come io credo, fu il vero pensiero suo circa la sorte delle anime del Limbo, dopo il Giudizio universale. Ma insigne merito del [illegible] stro Alighieri è non solo l'arte [illegible] al suo recondito pensiero, ma quello anche di addestrare gli studiatori del Poema a penetrare oltre quei veli, sicché risplenda per loro l'intendimento vero di lui.

Noi colla scorta di Dante questo intendimento brevemente ci proponiamo di ricercare ed *impennati* dal Poeta stesso leviamoci con lui e con Beatrice al sesto cielo di Giove, ove scendono, si mostrano a Dante e si raggruppano in forma d'Aquila parlante gli eccelsi spiriti, che nel mondo amarono e coltivaron Giustizia.

All'Aquila si volge il P. e poiché questa si compone di spiriti che meglio d'altri intendon la Giustizia Divina.

Sapete — dice — come attento io m'apparecchio
ad ascoltar: sapete quale è quello
dubbio che m'è digiun cotanto vecchio.
(*Par.*, XIX, 31-33)

Nulla che venga da Dio può esser men che giusto — risponde l'Aquila, ma la giustizia sempiterna è di sapienza cosí profonda, che l'intelletto umano, il quale non è se non un raggio del Divino intelletto, non può penetrarla.

Assai t'è mo' aperta la latebra
che t'ascondeva la Giustizia viva,
di che facei question cotanto crebra;
ché tu dicevi: Un uom nasce alla riva
dell'Indo e quivi non è chi ragioni
di Cristo, né chi legga, né chi scriva;
e tutti i suoi voleri ed atti buoni
sono, quanto ragione umana vede,
senza peccato in vita ed in sermoni.
Muore non battezzato e senza fede;
ov'è questa giustizia che il condanna?
ov'è la colpa sua s'egli non crede?

L'Aquila, come vedesi, con mirabile chiarezza propone il dubbio, che è nella mente di Dante, ma quando quegli impaziente aspetta la risoluzione del dubbio, l'Aquila, severamente interrogando, continua:

Or tu chi sei che vuoi sedere a scranna
per giudicar da lungi mille miglia
con la veduta corta d'una spanna?
(*Par.*, XIX, 67-81)

sicché non solo non risolve il dubbio di Dante, ma pare che, sottraendosi ad ogni ulteriore interrogazione, schernisca quasi l'interrogante, con quel linguaggio, che il Fogazzaro chiama acerbo.

Dico *pare*, dico *quasi*, giacché per isfuggire alla taccia d'eretico, che gli avrebbero gettato addosso *le menti grosse*, conveniva al P. far parlar l'Aquila cosí e non diversamente. Ma l'Aquila, appagate le menti grosse de' tempi suoi, e scontentate, non volendo, menti sagaci del tempo nostro qual'è quella del Fogazzaro, a cui altro appunto non può farsi, se non quello d'essersi troppo fermato sull'ultima terzina da me citata (nella quale anch'io riconosco un sapore di dispettosa scortesia), l'Aquila, dico,

dopo aver inneggiato alla Divina giustizia ed essersi risoluta in ispiriti inneggianti, e dopo aver finalmente riformato *il segno — Che fe' i romani al mondo reverendi*, riprende in tal modo:

> . . . . a questo regno
> non salí mai chi non credette in Cristo
> né pria, né poi che 'l si chiavasse al legno,

versi che parrebbero contrari all'assunto mio, se non fosse da notarvi quel *non salí*, espressione di un fatto, che Dante, seguendo la dottrina della Chiesa, ritien per vero fino allora, e per alquanto tempo ancóra. Ma *non salí* non vuol già dire: *non salirà*, Infatti,

Ma vedi — si fa dire il P. dall'Aquila continuando — *molti gridan « Cristo, Cristo »*,

> Che saranno in giudicio assai men prope
> a lui, che tal che non conobbe Cristo;
> e tai Cristiani dannerà l'Etiope,
> quando si partiranno i due collegi
> l'uno in eterno ricco, e l'altro inope.
> (*Ibidem*, 103-111).

Né il discreto lettore esigerà che Dante più apertamente gli dichiari l'intendimento suo di far salvi dopo il Giudizio universale i virtuosi che non conobber Cristo, anche quelli da Cristo piú lontani, come l'Etiope, che nel partirsi dei dui collegi apparterrà a quello in eterno ricco e dannerà 'quel Cristiano, che senza virtú credette sufficiente alla sua salvezza la fede in cui nacque.

Né si tacci Dante d'incoerenza, se le parole di Virgilio in piú passi della *Commedia*, come nel *Purgatorio*, III, 40-45, dànno come eterna la misera condizione di lui e de' grandi antichi padri della filosofia, poiché né a Virgilio, né alle altre anime del Limbo è dato di saper quel vero, di cui per somma grazia vien dato un cenno a Dante solo nel *Paradiso* ed in uno dei cieli piú alti quale è quello di Giove.

Livorno, giugno 1906.

RODOLFO MONDOLFI.

IL VENTO SIMBOLO DELLA POTENZA

NELLA « DIVINA COMMEDIA » DI DANTE NELLA FILOSOFIA CHINESE, NELL'IDEOGRAFIA EGIZIA E NELLA DEMOLOGIA

Saggio critico comparativo

§ 1.- Divina Commedia di Dante.

Purg., c. X, vv. 100-102:

> Non è il mondan rumore altro che un fiato
> di vento, ch'or vien quinci, ed or vien quindi
> e muta nome, perché muta lato.

La fama, possente arbitra delle cose del mondo e degli uomini è simile al vento, che muta di nome secondo la parte, donde soffia.

Parad., c. VIII, vv. 22-24:

> Di fredda nube non disceser vènti,
> o visibili, o no tanto festini,
> che non paresser impediti e lenti,
> . . . .

Il Postill. Cass. prende vènti per fulmini, cioè la causa per l'effetto secondo Lucano; FARSAGLIA, I, v. 15 e seg.: « Qualiter expressum ventis per nubila fulmen Aetheris impulsi sonitu », dove Farnabio chiosa: « Ex opinione Zenonis, qui fulmen voluit esse validam incensionem e nubibus inter se vi ventorum collisis erumpentem, et vehementi cum impetu ad terras ruentem ». — Aristotile nella *Meteora* dice che i vapori « caldi e secchi salgono fino all'estremo della 3ª regione dell'aria, e quella commossa fa vento » (Landino). Il vento si comprende cosí appieno esser simbolo della possanza, derivando appunto dai vapori, emanazione del calorico, del fuoco, il piú formidabile elemento dell'universo per la sua possanza distruggitrice.

Parad., c. XVII, vv. 133-35:

> Questo tuo grido sarà come il vento,
> che le piú alte cime piú percuote,
> e ciò non fia d'onor poco argomento.

« Questo tuo grido di rampogna delle colpe altrui », come dice Cacciaguida a Dante. ORAZIO, *Odi*, lib. II, 10ª, vv. 9-11: « Saepius ventis agitatur ingens Pinus et celsae graviore casu Decidunt turres »...... — OVIDIO: « Summa petit livor, perflant altissima venti »..... *Parad.*, XXII, v. 99: « Poi come turbo in su tutto si accolse ».

Lo spirito di san Benedetto, dopo aver parlato col Poeta, rapidamente **s'invola, sollevandosi** in alto. *Come turbo*, **cioè roteando come vento tur-**

binoso. ORAZIO, *Satire*, I, IV, 31: « Fertur uti pulvis, collectus turbine »; T. TASSO *Gerusalemme liberata*, IX, 82 d'un destriero: « Turbo o fiamma non è che roti, o saglia, Rapido sí com'è quel pronto e leve ».[1]

Inf., c. IX, vv. 67-72:

> Non altrimenti fatto che d'un vento
> impetüoso per gli avversi ardori,
> che fier la selva, senz'alcun rattento,
> gli rami schianta, abbatte e porta fuori;
> dinanzi polveroso va superbo,
> e fa fuggir le fiere e gli pastori[2].

Il turbine rumoroso che prenunzia la venuta del messo celeste sulle torbide onde di Stige vien messo bene in evidenza dal vento impetuoso della comparazione. Cfr. ISAJA, LXVI, 15: « Quasi turbo le sue quadrighe »; GEREMIA, IV, 13: « Quasi tempesta il suo cocchio ». — *Avversi ardori*. L'aria scaldata crescendo in volume, rovescia, per bilanciarsi, le sue piú alte colonne nelle piú fredde, laonde i gravi calori dell'una parte del globo dànno vènti dall'altra[3].

VIRGILIO, *Georgiche* II:

> . . . . Silvae
> Quas animosi Euri assidue franguntque, feruntque.

Id. *Eneide*, II, 416:

> Adversi rupto ceu quondam turbine venti
> confligunt. . . . . . stridunt silvae.

LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 274:

> Rapido percurrens turbine, campos
> arboribus magnis sternit, montesque supremus
> silvifragis vexat flabris.....

VIRGILIO, *Eneide*, XII:

> Qualis, ubi ad terras abrupto sidere, nimbus
> it mare per medium: miseris heu praescia longe
> horrescunnt corda agricolis; dabit ille ruinas
> arboribus, stragemque satis; ruet omnia late;
> antevolant, sonitumque ferunt ad litora venti.

Parad., c. III, v. 118-20:

> Questa è la luce della gran Costanza,
> che del secondo vento di Söave
> generò il terzo e l'ultima possanza.

Non senza ragione, qui dice Niccolò Tommaseo nello stupendo suo commento alla *Divina Commedia*, che Dante usa la voce vento (il 2° od Arrigo VI, il 3° o Federico II), né crede felice l'ispirazione del professor Parenti che di *vento* fa *vanto*, e aggiugne il Blanc: « La potenza impetuosa e passeggiera dei Principi della casa di Svevia è acconciamente paragonata ad un vento impetuoso ».

Sotto l'immagine del vento si raffigura nella Sacra Scrittura la suprema potenza di Dio che trascorre volando sulle ali de' vènti;[1] questa immagine biblica ispirò Vincenzo Monti nel capitolo: *La bellezza dell'Universo*, e l'indusse a cantare: « Allor raggiante d'un sorriso in giro Dei quattro vènti sulle penne tese L'aura mandasti del Divino Spiro». In Virgilio piú volte la forza guerriera è comparata alla violenza del vento, come pure in Omero[2].

Ci si permetta qui un'appendice per chiarir meglio il concetto dantesco. L'onnipotenza secondo i dotti e gl'indotti dell'intiero mondo è in Dio solo, ma essa è illimitata, come Dio, unico, circolante ovunque; non è terminata da veruna cosa, e accompagna e penetra ogni cosa piccola e grande, perché nessuna di esse va disgiunta mai da Dio, la cui onnipotenza indi abbraccia l'universo. Ma qui, come pure nell'infinito, nulla mai si produce senza la volontà del produttore, o la coscienza perfetta di ciò che vuole, fa e dei mezzi, onde si giova. Senza tale conoscenza perfetta, non esiste volontà di sorta. Secondo il Gobineau[3] la fonte, la prima causa dell'azione, che al fatto dell'esistenza poi aggiugne quello del Movimento è *Sha* « la *Volontà* » e i testi cuneiformi ci mostrano appieno, che non corre alcuna differenza fra Dio e la sua volontà, perché la voce *Sha* ad un tempo significa: « La Volontà e il Preeccellente », l'Essere perfetto, Dio. La Volontà è uno dei primi attributi, una dell'emanazioni non disgiunte, non separate, non esistenti in loro sole,

---

[1] *Le similitudini dantesche, ordinate, illustrate e confrontate: saggio di studi* di LUIGI VENTURI, Firenze, G. C. Sansoni, pagg. 1874, 31-32.

[2] Imitazione fattane dal Racine, *Esther*, a. I, sc. 5ª; Une Israélite;

> qu'ils (les méchants) soient *comme la poudre et la paille légère, que le vent chasse devant lui....*

I. B. Rousseau: Votre souffle m'enléve De la terre des vivants, *Comme la feuille sechée, Qui de sa tige arrachée, Devient le jouet des vents.*

[3] Il vento impetuoso prodotto dagli avversi ardori ci fa sovvenire la voce egizia più appresso citata: *nefer*, calorico, dalla radice comune con *nef*, *nefi*, ve

---

[1] Vedi pure nel citato luogo della tragedia francese del Racine:

Deux Israélites: « O Dieu, que la gloire couronne, Dieu que la gloire environne, Qui voles sur les ailes des vents ».

[2] TOMMASO CASINI, *La « Divina Commedia » di Dante Alighieri commentata, Inf.*, c. IX, 67-72; *Paradiso*, c. III, 118-20 e le respettive note a questi luoghi dei due Canti; NICCOLÒ TOMMASEO, *Commedia di Dante con ragionamenti e note*, Milano, Francesco Pagnoni, 1860, *Inf.* t. I, la cit. seconda metà della nota 23ª e tutta la 24ª a pag. 95; *Parad.* t. III; fine del ragionamento al c. III, dal titolo: *La prima sfera*, pag. 50.

[3] *Traité des écritures cunéiformes par le C.te de Gobineau ministre de France en Perse*, Paris, Firmin Didot Frères, fils et. C.ie, 1864; due volumi vedi il 2° lib. IV, capo 3°: *Philosophie des documents cunéifor-* ;. 117.

che sono comprese invece nell'Unità, come l'Universo è lui — stesso. « *Dio lo vuole* » e una grande modalità (per esempio la prima crociata condotta da Pier l' Eremita) oppure una piccola si viene compiendo. Il vasto si restrigne, il dilagante rientra nel suo letto, ogni cosa muta luogo. Tuttavia « la Volontà » *Sha* non è che il moto del concepire nelle viscere onnipossenti. La Volontà per Dio che non tituba, né s' inganna mai, non è che la Brama « *Kam* » dei testi zendi e huzwareschi. Senza la Volontà, senza la Brama, ch'è un movimento verso il costei oggetto (nota il tèma comune fra *volare*, moversi verso, rapidamente nell'ordine sensibile, e *volere* nell'ordine morale; perciò nel passato rimoto hanno comune uscita secondo l'uso poetico e popolare in italiano nella forma: *volsi* il verbo *volare* e il verbo *volgere*, dirigersi, muoversi verso) niente si fa, se non la costatazione dell'attitudine. Dio vuole, favella, e con una parola (strumento della Sua Onnipotenza), ch'è un moto insensibile dell'aria, crea quanto disegna; onde, secondo la Bibbia; l'Eterno dice: *Fiat lux* e la luce incontanente viene creata. « L'efficacia della parola (impossibile senza lieve moto d'aria, o soffio) simile alla volontà sua causa, ch'è pure moto nell'ordine morale, dipende da colui che parla » assioma commentato sí esattameute dalla formula orientale: « *Mefatih-el-Megalik*. » Ebbene, il vento, simbolo sensibile nelle scritture cuneiformi dell'Onnipotenza, della Volontà, e della Parola di Dio, strumento di quella, secondo Michelangelo Lanci [1], è cagionato dallo stesso Dio, [2] l'onnipotenza personificata, poetica origine che sempre piú conferma il simbolo della potenza nel vento.

Infatti, egli dice, « *Ruach elloim merachèfet* » « *Spiritus Dei ferebatur* » (*super aquas*) deve indicare gagliardissimo vento, che le acque sossopra potente movesse, turbasse, rimovesse; « *ruach* » = spirito, soffio, vento; *merachèfet* diviso in due parti il composto medio della radice, la cui prima spetta alla *resch* e ci dà il soffio, la seconda alla *phe* e ci dà il leggiero proprio significato del *chaff* dagli arabi ricercato e saputo. Indi la doppia radice *rach-chaf* ne palesa con felice armonia imitativa il tenue soffio del vento, il dolce, lieve moto dell'aria. Ma non potendosi questo in miglior modo simboleggiare che mediante ali da qualunque corpo agitate e dibattute, la naturale idea semplicissima d'un aereomoto fu aggiunta, e siccome le due voci *rach* e *chaff* unite insieme concorsero a formare il verbo trilittero *rachaf*, e questo, significando l'allargamento e la distesa dell'ali della chioccia sulle uova e sui pulcini, cosí al « *merachèfet* » della *Genesi* venne il senso d'incubare, o meglio d'incombere, onde i rabbini spiegarono: « E lo spirito di Dio incubava sulla superficie delle acque »; però converrebbe allargare il senso del testo, e meglio tradurre cosí: « E il divino soffio, animato da una lieve agitazione di ali vastissime incombeva sulla superficie delle acque. » Tale origine del vento cosí per tradizione di popoli, giunta sino a Mosè, e in doppio vocabolo custodita, è davvero sublime. L'immagine di due ali, che stese immensamente per il cielo, tutta ricoprano la sottostante pianura, e che d'altezza somma abbassandosi maestosamente e rialzandosi, mettano per divina virtú in moto le particelle dell'aria a cagionare e spingere il primo corso dei vènti, senza dubbio è colma di semplicità, nobiltà e grandezza [1] e quanto superiore (come cosa divina a mortale) a quella greca mitica dei figli di Borea, che a gonfie gote soffiano e si scatenano all'imperversare, e al tempestare degli elementi. Qui poi ci richiama il modo cantato da Lucrezio intorno al nascere del vento: « Ventus enim fit ubi est agitando percitus aër », tradotto da Alessandro Marchetti: « Che nasce il vento, ove agitata è l'aria » (infatti l'aria mossa prende il nome di vento). Ciò mostra come niun'altra immagine poteva essere a' popoli primitivi piú convenevole di quella custodita nelle grandi ali del mosaico, « *merachèfet* ».

§ 1. — Filosofia chinese.

Estratto dal Choù Kin [2].

« Fra le sei varie specie di stile nella poesia il primo genere o stile il piú efficace o possente si appella *Fung*, significante « Vento » e indica

[1] *Paralipomeni alla Sacra Scrittura, dichiarata con iscrizioni di monumenti egizi, assiri, fenici* ecc.

[2] Dante pure nel XXXIV dell'*Inferno* immagina che il gelido vento che agghiaccia il fiume Cocito provenga dal moto violentissimo delle immense ali di Lucifero. Anche presso Prudenzio, poeta latino cristiano il turbine viene a significare la potenza di Satana, eccone in prova il passo rispettivo:

« Salvete, Hores martyrum, Quos lucis ipso in limine
Christi insecutor sustulit, Ceu turbo nascentes rosas. »

[1] Questa felicissima ipotesi di Michelangelo Lanci è confermata dall'immagine antropomorfica de'venti e della tempesta, fornita di ali nella tradizione di molti popoli specialmente de' settentrionali; cfr. pure il nome di certi venti: *Aquilo*, *Vulturnus*, ecc., da *aquila*, *vultur* e va dicendo.

[2] Preziosissima raccolta di poesie morali, filosofiche, alcune delle quali coetanee a Confucio, cui viene attribuita quest'antologia; parecchie già erano antiche di sei, sette, od otto secoli; una risale persino al 1719 avanti l'Era Volgare.

l'efficacia, la potenza dell'esempio sui costumi, o la possanza dell'educazione, perché, siccome il vento smuove col soffio tutte le cose, non altrimenti cotali poesie pure smuovono e trasformano gli uomini. Per mezzo di quelle i grandi educano i piccoli e li dirigono sulla retta via, e i piccoli riprendono a loro volta e mordono ancóra i vizî dei grandi ». (Antica prefazione di *Tse-hsia*, soprannominato *Puh-shang*, filosofo, discepolo di Confucio al predetto: *Libro dei versi*).

« Voi, o re, siete il Vento, e i vostri popoli sono gli Arbusti ».

Cfr. l'analoga succitata immagine dantesca, *Paradiso*, c. III, vv. 119-20: « Secondo e terzo Vento di Soave » nel senso di Secondo e Terzo Principe di Svevia.

Dal LÈN-YÙ [1] *(Conversazioni).*

« Ardenti desiderate il bene, e il popolo sarà buono. Il popolo è come l'erba e i giunchi, il principe come il vento; l'erba si piega súbito, quando questo sopra vi trasvola » (XII, 19 [2].

Massime del filosofo LIEOÛ HIÀNG [3].

« Il superiore piega i suoi inferiori, come il vento piega le tenere piante ».

« Se il vento soffia dall'oriente, le piante si rivolgono verso l'occidente; se all'incontro il vento spira da ponente, le piante si curvano verso l'oriente ».

« Dipende perciò dal vento che le piante si pieghino verso questa o quella parte »[4].

§ 3. - Ideografia egizia.

Akbu, il vento fresco della sera (*Akep*, nube): *akeb*, curvarsi, piegarsi, effetto della potenza del vento; *akap*, distruggere, effetto della forza, della potenza; *Aka*, Dio, cioè il possente (*Libro dei morti* LXXVIII, 35; cfr. l'immagine biblica riportata su Dio che scorre per il Creato, volando sulle ali dei vènti, Egli che n'è l'Onnipossente arbitro, e l'altra di Vincenzo Monti nella *Bellezza dell'Universo*, vv. 74-75: « Dei quattro vènti sulle penne tese L'aura mandasti del *Divino Spiro*, » cioè « la forza creatrice divina »; in greco « Πνεῦμα », sottintendi « ἅγιον », e in latino « *Spiritus* », sottintendi (Sanctus) confermano il predetto senso della egizia voce: *Aka*); *akeb*, l'acqua dell'inondazione (Brugsch), devastatrice per la sua violenza, rapidità, e quindi possanza.

Ma, vento (cfr. la radice greca με di μέγας, μέγεθος e la latina *ma* di *magis*, *magister*, *magnus*, *major*, *majestas*, *maximus*, *magnitudo*; il gotico: *mag* = posso, slavo: *mogнú*, lituano: *macnús*, potente, *macis*, *mácê*, potestà, tedesco: *Macht*, forza, possanza, sanscrito: *mahat*, grande, potente, *mah*, crescere); *mat*, leone, simbolo della forza; *Ma* Dea della verità, potentissima nel senso morale come anima vivificatrice della scienza, la signora del mondo, che di sé accende tanta brama insaziabile negli uomini, Dea possente come la verità, cui sopraintende; vale pure: il vero, il bene, l'armonia universale, per la disfatta dei principi tifoniani, effetto della infinita sapienza e possanza di Dio; *ma Xeru*, giustificato, veridico; *ma* mare (il possente), uno dei nomi dell'Alto Egitto; *mati*, inondazione (potenza devastatrice di acque o fecondatrice).

Meh, aria, vento (cfr. il predetto greco di μέγας e il sanscrito *mahat*); *meh* corona, diadema, distintivo della reale possanza; *Mehi*, nome del Dio Thot; *Mehit*, dea leontocefala; cfr. *meh*, essere pieno, coperto, adorno, essere padrone di una cosa, possederla, impadronirsene, ghermirla, effetto della forza, della potenza, *meh*, *mehu*, pigliare, afferrare, come pure: potestà, dominio.

Nef, *nefi*, vento, soffio (amarico *nefàs*, vento; *nebo*, assiro: il calore del sole levante, *Nebo*, la grande deità di Babilonia, donde i nomi *Nabucodonosor* [1], *Nabonid*, sanscrito *nábhas*, aria, cielo; slavo *nebo*, il cielo; greco: νέφος, νεφέλη, nube, latino: *nebula*, antico germanico: *nibul*); cfr. *Nepherites*, re della XXIX dinastia; *nefaniu*, *correnti*, *direzioni*, tendenza, forze motrici, forze (il vento è una forza motrice, tanto piú che *nak* in sanscrito vale: andare, muoversi; ond'esso quindi sarebbe: l'andante, il moventesi), le forze vigili

[1] Quest'opera contiene le risposte del filosofo Confucio alle obbiezioni mossegli dai coetanei e dai discepoli, che dopo la morte del Maestro le raccolsero, le ordinarono e pubblicarono, avendone preso nota; taluno sostiene che questo libro sia stata opera di due suoi discepoli: *Ju-tsè Tsêng-tsè*.

[2] Per rendere la stessa immagine precedente sono usati dall'autore sedici caratteri diversi.

[3] Vissuto verso l'anno 40 avanti l'Era volgare; costui usa trentadue caratteri per esprimere le stesse idee.

[4] Per questi estratti chinesi vedi: PAUL PERNY, *Grammaire de la langue chinoise orale, et écrite*, deux tomes; Paris, Maisonneuve et C.ie, 1873; cfr. t. II, ch. VIII: *De la littérature chinoise en général et des ses principaux monuments littéraires*, 1e section, 2e exemple, pag. 245-46. Riscontra pure: CARLO PUINI, *Il Buddha, Confucio e Lao-tse, notizie e studi intorno alle religioni dell'* [illegible] Firenze, G. C. Sansoni, pagg.

[1] Tantopiú che il profeta Ezechiele indica questo Re con l'allegoria: « *Ventus turbinis* ».

della natura, come gli Dei che loro presiedono, i motori che trascinano la barca del signore dei secoli; *nefuef*, inondare, inondazione (ricorda le voci greche e latine predette significanti: *nubi* cui abbiamo avvicinato la parola egizia) effetto d'abbondanza, forza e potenza d'acqua, che rapisce seco e strappa via quanto incontra; *nefer*, bontà, benevolenza (forza morale)[1] come pure corona bianca dovutale in guiderdone; *nefer*, *nefri*, *nefrui:* pervenire a, finire, compiere, perfetto, completo, bene, buono (anche in latino il perfetto è: « *numeris omnibus absolutum* » donde l' « *integer* » od « *integer vitae* » e quindi « *scelerisque purus* » che « *Non eget mauris jaculis, neque arcu, Nec venenatis gravida sagittis... Pharetra* » secondo il Venosino, *Odi*, I, 22, 1, altrove dell'onestà ...« Rex erit... Si recte facies Hic murus aheneus esto, Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa » (Epistole, I, 1, 60-61, vedi pure: « Iustum et tenacem propositi virum... Si fractus illabatur orbis Impavidum ferient ruinae. » *Odi*, lib. III, ode 3ª, vv. 1, 7-8; DANTE, *Parad.* XVII, v. 24 (Dante giusto, dabbene è): « Ben tetragono ai colpi di ventura », *Inferno*, XXVIII, vv. 115-16... « Coscienza m'assicura La buona compagnia che l'uom francheggia Sotto l'usbergo del sentirsi pura », e altrove, *Purg.*, V, vv. 14-15 si fa dire da Virgilio: « Sta come torre fermo che non crolla Giammai la cima per soffiar di vènti » ; dunque in egizio *nefer* vale buono, intero, perfetto, perché in senso morale s'intende pure la predetta spiegazione sua perifrastica latina, laonde il buono è quello che manca di nulla nell'animo, né alcuna superfluità vana vi racchiude, perciò il Petrarca nella *Canzone alla Vergine* le dice: « Vergine pura d'ogni parte intera » (stanza terza); *nefer* inoltre vale pure: fortunato[2], eccellente (che racchiude in sé pure l'idea di forte, possente nel senso fisico e morale, o di tutti e due insieme; cfr. ἀρετή ed ἄριστος, che ha radice comune con Ἄρης Dio della forza, della guerra e con ἄῤῥην, maschio, gagliardo, cosí pure *virtú* in latino e in volgare e *valore* in italiano indica: la forza nell'ordine fisico e morale) *nefer*, *nefert*, giovinotto, donzella, quindi forti, possenti; *nefer*, fuoco, (Brugsch, ricorda la predetta voce assira: *nebo*, calore del sole levante), voce rara che si dice del calore mandato dalla bocca della dea Sexet; è anche il calore che brucia e consuma (CHABAS, *Mélanges*, III, 2, 263); questa idea ben si riconnette alla precedente di giovinezza, poiché si usa comunemente in senso metaforico: il fuoco, il calore della giovinezza, e ce lo prova pure la voce peruviana: *jana*, il giovane, l'età del fuoco, della giovinezza, voce derivante da *nina*, fuoco (che si pronunzia *ina*) cfr. il sk. *ind*, illuminare, e *Ina*, Dio, Signore, *nunu*, spirito, anima, gr. νόος, νοῦς;[1] infatti calore, fuoco è l'effetto della forza, potenza fisica nell'età, quando ribolle il sangue e ardono in cuore le passioni; *nefru*, splendore, bellezza (ricorda la sopra citata voce: *nefer*, bontà, strettamente collegate con la bellezza, poiché Platone dice il bello splendore del buono e del vero; *Son tre faci che splendono insieme Né una ha vita se l'altra non l'ha* (per riferire a queste tre idee i due versi del Metastasio che parla invece della fede, dell'amore, e della speme) essendo i tre diversi aspetti dell'Essere, che nell'Essere medesimo s'identificano appieno; *Nefru*, sposa d'Amenofi IV, *Nefrura*, figlia di Tutmosi III, un'altra è figlia d'Amenofi IV, e una terza donna omonima è moglie di Ramesse XII; *Nefru*, pronome di Psammetico II; « *Nefer hotep* », nome portato da parecchi re della XIII dinastia[2].

Xemu, vènti funesti, *Xema* distruggere, far disparire, effetto della possanza o violenza del vento, *Xem*, Dio misterioso, il possente per eccellenza, *Xem*, distruggere, rovesciare. *Suh*, vento, aria, soffio, cfr. *suha*, pregare, adorare, affascinare, incantare, incantato, idee che racchiudono in sé l'altra di potenza e forza misteriosa.

Kep uragano e inondazione, effetto questa della violenza e possanza delle acque.

Séna, turbine, uragano, tempesta, cfr. *sén*, *sénnu*, muoversi in giro, circonferenza, cerchio, orbita (Brugsch); cfr. le cosí dette trombe marine, colonne d'acqua marina, sollevate dal vento violentissimo, le quali si muovono in giro, formando una specie di circonferenza e producendo il cosí detto *nubifragio*, una delle piú potenti e violente tempeste; *Sén*, nome del Nilo a tempo dell'inondazione, *séna*, cignere, circondare (E. De Rougé, *Dict. ms.*); *séna*, lione (Brugsch), emblema della forza e della possanza.

---

[1] Vento e bontà (forza morale) hanno comune la radice *nef;* il che mi fa sovvenire la seguente identica immaginazione di Dante, *Paradiso*, c. XVII, 133-35: « Questo tuo grido sarà come il vento Che le piú alte cime piú percuote, E ciò non fia d'onor poco argomento ». Per grido, s' intende: « la voce del Poeta banditrice del bene, rampognatrice del male. »

[2] In latino la voce latina: « *ventus* » metaforicamente indica pure: « prospera, seconda fortuna. »

[1] Vedi: VICENTE FIDEL LOPEZ, *Les races ariennes du Pérou, leur langage, leur religion, leur historie*, Paris A. Franck, Vocabulaire ario-quichua.

[2] Cfr. *naff* (somali) anima, e *nabsi* (Harrar) pure: anima.

Shebu, i vènti, parola del genere epistolare secondo il Maspero; cfr. *shebu*, essere in festa; piaceri, sollazzi, scoppi di gioja fragorosa, tutto questo effetto d'esuberanza di vita, di vigore, forza e potenza fisica della vita, delle persone, o delle ricchezze che formano pure la forza e la potenza.

Tua, vento (quello che solleva, porta su, alza con violenza); *tua*, colonna, pilastro, sostegno, simbolo della forza, cfr. F. Petrarca, *Canzoniere*, parte III, son. II (A Stefano Colonna, il vecchio) vv. 1-2: « Gloriosa colonna, in cui s'appoggia Nostra speranza e il gran nome latino », e la seconda Canzone (a Stefano Colonna il giovane, senatore di Roma) st. 6, v. 2, ove costui è detto figuratamente pure: « Grande marmorea colonna » TUAA, moglie di Setí I, indi regina, principessa, donna possente.

Tà, vento, soffio; *tà*, colpo di vento, turbine; *tà*, portare, trasportar via, rapire con forza e potenza (*tàtu* venti); *ta*, alto dignitario della Corte; *tá*, *tài*, maschio, marito, cioè forte [1].

§ 4. - Demologia.

Ventus lat. (è una specie di participio presente della radice sanscrita *va*, spirare, soffiare, indi esso è: *il soffiante* (ἄ-Fη-μι, ἀήτης, ἄημα gr.; ted. *Wind*); *aer* (per *aver*); cfr. ἀήρ gr. (per ἀFερ [2]. Ἄνεμος vento, soffio (da ἄημι soffiare) metaforicamente si usa pure da Sofocle per veemenza, impeto di passione; πνεῦμα, vento indica tropologicamente la sostanza aerea, ignea, sottilissima, quindi lo spirito sostanza incorporea, lo Spirito (Santo); la vita fisica e la sua potenza, la morale e l'intellettiva, come il coraggio, l'ardore, l'ingegno e il senno. Secondo il mito greco i Vènti sarebbero stati figli di Astreo, ch'ebbe a padre Titano, e di Aurora e fratelli di Astrea; avendo essi una volta guerreggiato contro Giove, debellati da questo, vennero in pena racchiusi nelle spelonche dell'isole Eolie e loro fu preposto a re Eolo, che li raffrenasse; quindi, secondo Igino, poi furono tenuti in conto di numi, e ottennero appresso dei templi dedicati al culto loro.

In latino il vento per metafora indica la possanza della prospera e contraria fortuna, ed anche la potenza della fama, dispensiera di apoteosi agli uomini sulla terra. A proposito del primo di questi due sensi giova ricordare i versi posti in bocca alla Fortuna nell'omonima canzone di Alessandro Guidi: « Entro l'Eolie rupi Lego l'ali de' vènti ». Nel V dell'*Odissea* e nel I dell'*Eneide* Omero e Virgilio descrivono maestrevolmente un fiero sconvolgimento di vènti, e una violentissima tempesta che suscita là Nettuno, e qui Giunone contro l'infelice Ulisse errante per i mari.

L'elemento invisibile dell'aria sfugge troppo ai sensi, perché divenga giammai oggetto immediato di culto, ma, quando entra in moto, si rivela con effetti, che suggeriscono facilmente l'idea d'una sovrumana possanza benefica e accetta, o malefica e formidabile secondo l'azione sua. Laonde il vento senza dubbio fu personificato ed ottenne presto l'alta dignità dell'apoteosi, come il fuoco e l'acqua. Il Dio del vento nella mitologia vedica è Rudra (il muggente, da *rud*, onde il lat. *rudere*), il terribile nume delle tempeste, cioè, Çiva con la schiera dei Maruti, (i gagliardi, i rapidi) vénti dell'uragano, suoi figli. Tutti uniti circondano Indra (eccone riconosciuta la forza) e nelle pugne ch'esso impegna contro il dèmone Vritra, per liberare le acque prigioniere dal seno delle nubi. Suo alleato è pure nei dominî dell'atmosfera Vata (lat. *ventus*, gotico *winds*, anglo-sass. *wind*) e Vayu (pers. *vâi*, sl. *vieyu*, soffio e *veya*, burrasca, lit. *vejas*); essi prestano a Indra i loro veloci cavalli; Vayu è appellato nell'inno 134, mandala 1° del *Rigveda: krandad-isti* « che si slancia con frastuono. » Vayu è rappresentato con tutti i doni della beltà, è detto avvenente *(darçata)* e leggiadro assai di forme *(superastama)*. L'aspetto di Vayu è ammirabile di venustà e grazia nel corpo, col petto ampio, con lo sguardo penetrante, con un elmo d'oro in capo, coperto d'un'aurea armatura, con una collana e cintura d'oro s'avanza per l'aria seduto sopra un aureo cocchio dalle ruote d'oro, simile in tutto a Rudra. Tale descrizione del Dio del vento nell'India ricorda le voci egizie: *Nefru*, splendore, beltà, *Nefru* e *Nefrura*, nomi di belle principesse d'Egitto, voci dal tèma comune con *nef*, *nefi*, vento. Il Dio del vento dové conservare una influenza religiosa profonda sugli spiriti, perché l'apoteosi di questo naturale fenomeno, col nome applicato ad esso, persistente nella mitologia dell'India, ci richiama ai primi tempi del genere umano, al periodo feticistico, che piú o meno manifesto si ravvisa in tutti i miti. Però questo culto ebbe lunga durata attraverso le varie

[1] Per la citazione delle parole egizie riportate finora vedi: PAUL PIERRET, *Vocabulaire hiéroglyphique, comprenant les mots de la langue, les noms géographiques, divines, royaux et historiques classés alphabétiquement*, Paris, F. Vieweg (lib. Franck), pagg. 54, 185, 230, 259, 423, 471, 524, 652, 665, 724, 725, 738.

[2] *Le principali etimologie della lingua latina, raccolte da* CARLO FUMAGALLI, Verona, D. Tedeschi e figlio, 1889, pagg. 243-44.

età nella religione degl'Indiani, perché fra i piú antichi *Purana*, il *Vayu-Purana* si tiene in conto del piú antico, e noi sappiamo appunto che secondo i *Nâiruktas,* questo Dio del vento era facilmente sostituito a Indra nel governo dell' atmosfera. Nondimeno, come testé si è detto, spesso gli è associato nel Rigveda; del resto ben naturale appare tale unione del Dio del vento, e dell'altro della folgore [1]. I due numi occupano lo stesso cocchio; infatti nell'inno 46° del 4° mandala, v. 4°, si legge, secondo la traduzione: « O Indra e Vayu, voi due insieme occupate il cocchio dal seggio d'oro, che si muove da sé, diretto verso il cielo. » Il Dio del vento sotto il nome di Vâta è celebrato negl'inni 168° e 186° del 10° mandala nel modo seguente: « 1° Io canto la grande gloria del cocchio di Vâta.

Il suo frastuono s'avanza profondamente rugghiante. Toccando il cielo, egli muove colorando in rosso gli oggetti, e viene sollevando la polvere dalla terra. » — « 2° Le folate d'aria si precipitano con lui, e si uniscono seco, come donne in un'assemblea. Con le medesime seduto sullo stesso cocchio, è tratto il Dio re dell'universo. » — « 3° Precipitandosi per le vie dell'atmosfera, egli non riposa mai un solo giorno ». — « 4° Anima degli Dei, germe dell'universo, questo Dio si muove, com'egli vuole ». Nel Vendidad persiano di Zoroastro il vento *Vâi* è detto *takma* « rapido » e creato da Mazdâ, la santa e bella figlia di Ahura Mazdâ. Anche in questo codice religioso dei Persiani *Vâi* è chiamato il puro, il ben fatto, e altrove, oltre alla beltà, nel vento si riconosce il dono della cosí detta *ubiquità* e della straordinaria possanza. A indicare la velocità del

[1] Cfr. lo scambio stesso che nel Canto VIII del *Parad.*, v. 22, avrebbe fatto anche Dante secondo il Postillatore Cassinese. Ecco perchè una voce messicana degna di nota: *Hurakan*, (personificazione celeste di *Quetzalcohatl*, antico eroe, e re mitico deificato) si compone, secondo Brasseur de Bourbooug, dei due elementi: *hul* = rilucere come il sole, e *akan*, salire gonfiandosi. Qualcosa di simile però in simbolico senso ricorre nel chinese, a detta dal De Guignes, (vedine *il Dictionnaire chinois, français et latin,* Paris, Imprimerie impériale, 1813, in-folio); difatto vi troviamo *Nyân* = sole elevantesi, ascendente, chiaro, alto, poi genericamente: sollevarsi molto su e in orgoglio; cosí pure nel I dell'*Inferno,* v. 38, Dante ci dice che « Il sol montava in su », ecc. e dopo nei vv. 46-8 ci descrive il leone « con la testa alta », ecc. « sicché parea che l'aer ne temesse. » Varrebbe: « splendore luminoso, che sale ingrossandosi »; bella simbolica idea con l'immagine dell'uragano dell'elettricità, e del sole, della possanza e della eccessiva coscienza di sè, cioè dell'orgoglio.

vento, Neriosengh nella traduzione sanscrita dell'*Avesta* usa la voce *paksin*, cioè « uccello, alato ». Che tale aggiunto si convenga al Dio del vento, ella è cosa verosimile oltremodo, e per la stessa ragione Çiva, ultima trasformazione di Audra, Dio della tempesta, è designato pure sotto questo nome speciale [1]. Ma la forma d'uccello attribuita al vento non debbe destare per nulla maraviglia sotto l'aspetto mitico [2]. Già Festo grammatico nella sua opera: *De verborum significatione,* lib. XX, dice: « *Ventus a vehementissimo volatu ad instar aquilae* ». Infatti si sa che presso gli Scandinavi il genio del vento è rappresentato sotto la forma d' un' aquila gigantesca, Egdir (forse lo stesso che il *Hraesvelgr* del *Vafthrudnismal,* dialogo fra Vafthrudnis e Odino, st. 37ª, v.° 3°, gigante sotto la forma di un'aquila o coperto delle costei spoglie) che, agitando l'ali, sommuove tutto l'universo [3]; alle isole Shetland prende nelle novelline popolari il corpo di un'aquila. Qui giova ricordare la felice ipotesi biblica sull'origine del vento del dotto orientalista italiano Michelangelo Lanci ricordata sopra a proposito del passo della Genesi, ove si dice che « Lo Spirito di Dio era portato sulle acque ». Si noti poi la somiglianza della voce aquila con aquilone, vento del Nord. Secondo Pindaro, questo, cioè Borea, è il re dei vènti, cfr. *Pythiae,* ode 4ª, vv. 321-26 αἰτός ad un tempo significa l'aquila e il vento; nei canti popolari della Grecia moderna un avvoltojo ιέραξ è quello che presiede ai vènti, e il *vulturnus,* vento del sud presso i Latini, proviene, senza dubbio, da *vultur:* avvoltojo. La mitologia indiana, la greca, la germanica, la slava e scandinava (potendosi considerare la mitologia come un vasto sistema d'antropomorfismo; donde la frequenza della personificazione delle forze della natura e dei fenomeni celesti, e tellurici) e cosí anche le novelline popolari nostrane e straniere ci presentano spesso la personificazione o del vento in genere, o dei vènti in ispecie. In esse gli oggetti rapido-volanti ci offrono sotto immagine simbolica la possanza, violenza, e celerità del

[1] Girard de Rial, *Les Dieux du Vent Vâyu et Vâta dans le Rigvêda, et dans l'Avesta*, articolo uscito nella *Revue de linguistique et philologie comparée, recueil trimestriel publié par M.* Abel Hovelaque, Paris, Maisonneuve, t. VI, fasc. 4°, aprile 1874, pag. 352-62

[2] Cfr., la forma di volatile data pure al principio immateriale, vitale dell'uomo detto animo da ανεμος vento.

[3] L'aquila, re degli uccelli per la possanza del volo, come il leone re dei mammiferi; cfr. il nome egizio *séna* dal tema comune con *séna*, uragano, turbine, tempesta.

vento; per questa rappresentazione indiretta del vento e per quella diretta dei vènti vedi le Note comparative all'ultima delle mie *Quattro novelline popolari livornesi;* ecc. Spoleto, Bassoni, 1880, pag. 161-62, come pure le relative postille in piè di pagina; cfr. ancóra le Note comparative a *Una novellina popolare monferrina*, Como, F. Ostinelli, 1882, pagg. 41-44 e i nn. 28, 29, e 30 delle postille a pag. 65.

La tradizione scandinava conosceva un gigante *Vind och Veder* « Vento e Tempesta » e il gigante dell'inverno *Vetr* è figlio di *Vindlôni* e *Vindsvalz*, il colpo di vento (GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 436); cfr. pure il gigante *Vējas* dei Lituani nella tradizione del diluvio (Id. Id. Id., pag. 620). Le tradizioni relative a *Wuotan*, considerato, come Dio della tempesta, quando egli percorre lo spazio, dove regnano i vènti, alla testa della costoro furibonda schiera *wüthendes heer*) o della caccia selvaggia (*wilde jagd*) offrono appieno dei tratti analoghi ai miti di Rudra e dei Maruti (GRIMM, *Op. cit.* e MANNHARDT, *Gotterwelt*, I, 108) e presentano sempre il simbolo della possanza fisica e morale in quella metereologica; e qui cade in acconcio ripetere la nota frase latina dell'antica filosofia: « Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu », e affermare con la divulgata terzina dell'Alighieri, *Paradiso*, Canto IV, vv. 40-2: « Cosí parlar conviensi a vostro ingegno, Perocché solo da sensato apprende Ciò che fa poscia d' intelletto degno ». Adesso, ritornando al proposito nostro, vuolsi osservare, che il nome stesso dei Maruti sembra conservato nel nome del cacciatore selvaggio *Marten*, come si appella in Svevia (GRIMM, *Ibid.*, pag. 521). A. Kuhn congettura inoltre, che il Marte romano, simbolo della forza, prima fosse un Nume della tempesta e del vento = Marut (HAUPT, *Zeitschrift*, V, 491). Un'altra personificazione scandinava del vento *Kâri* (stridens) è come una traduzione di Rudra. Esso è figlio del gigante *Forniotr* e padre di *Iökul* « il ghiaccio », e co' suoi fratelli *Hlêr* « l'acqua » e *Logi* « il fuoco » forma una triade d'elementi analoga a quella del Tritu indiano [1].

Nella tradizione popolare portoghese, secondo Iosè Leite de Vasconcellos [1], specialmente nella provincia di Beira - Alta, quando infuria un aeremoto per conflitto di contrarî vènti, si crede che dentro scorrano per l'aria il diavolo, le streghe, o qualcosa di simile, per l'azione, che, secondo il popolo, specialmente quello si crede possa esercitare sugli elementi; il volgo avvisa che la recitazione del credo faccia uscire fuori una fattucchiera, od una maliarda. Si crede pure da esso che in mezzo all'aeremoto, anziché il diavolo, vi sia qualche anima penante, che non possa salire al cielo per aver omesso di restituire ciò che ai creditori dovea. In Guimarães si crede che, quando il vento impetuoso svelle molte foglie e le solleva per l'aria, su ciascuna di queste salga un diavolo. Quando il vento sibila in maniera molto acuta è indizio della morte prossima di qualcuno (Famalição), tanto potente azione crede il popolo ch'esso abbia sulla vita umana. In San Pedro do Sul usa il popolino dire al turbine (*bolborinho*) affine di sfuggirlo:

Bolborinho do peccado	Turbine del peccato,
Vae-te com Santiago;	Vattene con Santo Iacopo;
Bolborinho do Demonio	Turbine del Demonio
Vae-te com Sant'Antonho.	Vattene con Sant'Antonio.

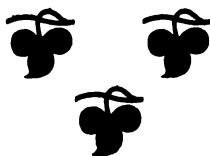
I Musulmani credono che le trombe di sabbia nel deserto siano sollevate in aria dalla fuga d'una maligna *djin*, e all'oriente dell'Africa sono indi chiamate demonî (*p'hepo*). Il vento nel Congo è personificaro in Bungie; la stessa cosa pure si riscontra presso alcuni popoli d'America [2].

STANISLAO PRATO.

[1] *Les origines indo-européennes, ou les Aryas primitifs, essai de paléontologie linguistique par* ADOLPHE PICTET. Paris, Ioël Cherbuliez, 1863, Due parti, vedi parte 2ª, lib. 5⁰, capo 6⁰, sez. 3ª: *Les éléments*, § 393: *L'air et le vent*, pagg. 184-86.

[1] *Bibliotheca ethnographica portuguesa*, I: *Tradições populares do Portugal*, Porto, Clavel e Cia, 1882, Cap. 3⁰: *A atmosphera, A) Vento*, § 104, e postilla, pagg. 46-47.

[2] TYLOR, *Primitive Culture*, pagg. 335-36.



LE OPINIONI LETTERARIE DI DANTE

SAGGIO

L'ultimo quarto del secolo XIII vedeva decadere la poesia siciliana, sorgere in Toscana la cosiddetta lirica di transizione, a Bologna Guido Guinizelli e la sua scuola. Ma non era spento l'eco della grande letteratura provenzale e rinasceva, ancor timido, il gusto della cultura classica.

Dante, nato nel sessantacinque, vide il rinnovamento che s'operava intorno a lui, ne fu, anzi, in gran parte, l'autore: egli si trovava, meglio d'ogni altro, in condizione di valutare, e secondo il suo pensiero e, in confronto delle idee predominanti, i fenomeni letterarî che da circa centocinquanta anni si avevan con assidua vicenda nella nuova poesia; poteva scorgere intorno a sé le rovine di ciò che era caduto, e i germi di ciò che stava per sorgere.

Pertanto troviamo nell'opera sua cosí la notizia occasionale, come il giudizio voluto su un fatto letterario o su un autore, e le teorie d'arte da lui professate; e tutto ciò noi raccogliamo religiosamente, testimonianza e saggio di un pensiero critico al quale, sebbene velato dalle disquisizioni scolastiche e dai pregiudizi del tempo, dobbiamo riconoscere tanta potenza e tanta acutezza.

Quali elementi lo costituiscano, per quanto sia frutto dei concetti del tempo e per quanto di quelli dell'autore; quanta parte di esso sia dovuta all'*antivedere* proprio del genio, non è sempre facile scorgere. Quel progressivo svolgimento che si nota nell'arte del Poeta e che dalla semplicità e dolcezza del libro giovanile s'eleva alle altezze della *Commedia*, può essere osservato nelle teoriche che si evolvono e, direi quasi, maturano, dalla *Vita Nuova*, dove trovano la prima significazione, al *De Vulgari Eloquentia*, al *Convivio*, alla *Divina Commedia*.

§ I.

Quali fossero propriamente i primi studî di Dante e quanto essi aiutassero il formarsi e il trasformarsi delle sue opinioni letterarie non sappiamo, se non per quello che ce ne dice egli stesso. In che cosa consistessero tali studî, specie i primi rudimenti, nella Firenze d'allora, « Atene Italica », come scrisse il Del Lungo, « il cui Pericle, piú glorioso e fidato dell'antico e di quelli che poi essa stessa ebbe ne' Medici, era il Comune, cioè Popolo con libertà »[1] fu indagato da molti; né v'è, io credo, dantista il quale non se ne sia posto il problema. Ma i piú antichi biografi di Dante si limitano a celebrarne la profonda dottrina, tale da abbracciare nel suo complesso l'enciclopedia medievale, e non ci dicono quali scuole, quali maestri egli avesse avuto; poiché, quanto alle prime, accennano alle arti del trivio e quadrivio allora insegnate in Firenze, quanto ai secondi s'arrestano al nome di Brunetto Latini.

Che il dotto « maestro nel digrossare i fiorentini » fosse, come fu già affermato, maestro e quasi precettore di Dante, è ormai escluso; e dopo le disputazioni dell' Imbriani[2] e del Sundby[3] vediamo valorosi critici reputare sfatata questa leggenda « basata, come scrisse il Fauriel[4], su di un passo della *Divina Commedia* molto vago e arbitrariamente interpretato » e tornare all'opinione di L. Bruni che, valutando assai bene l'opera del notaio fiorentino, scrisse: « Dante, confortato dai propinqui e da Brunetto Latini, valentissimo uomo secondo quel tempo, non solamente a let-

---

[1] I. Del Lungo, *Dino Compagni e la sua Cronica*. Firenze 1880, vol. I, pag. 6.

[2] Imbriani, *Che Brunetto Latini non fu Maestro di Dante*, in *Studî danteschi*. Firenze, 1891.

[3] Sundby, *Della Vita e delle opere di Brunetto Latini*, trad. di *R. Renier* con appendici di I Del Lungo e A. Mussafia, Firenze, 1884.

[4] Fauriel, *Dante e le origini della lingua e della letteratura italiana*. Prima versione a cura di L. Ardizzone Palermo, 1856.

teratura ma a studî liberali si diede, niente lasciando a dietro che appartenga a far l'uomo eccellente! »[1]

Non dunque, come già il Sundby, e il Del Lungo[2] lo figurarono, « circondato dai suoi discepoli insegnante ad essi come l'uom s' eterna », ma dotto, eloquente, valentissimo retorico che della sua sapienza fece parte, senza tenere un vero e proprio insegnamento: « non un pedagogo (conclude lo Scherillo) ma un modesto Cicerone della Firenze guelfa »[3].

Questo aspetto dell'attività di Brunetto, sommamente importante, è rappresentato in parte dal *Trésor*, la piú vasta opera di volgarizzamento che l'Italia possedesse allora, in cui le cognizioni son quasi il materiale rude che é per divenire poi substrato alla scienza dantesca, anzi, come nota A. Dobelli, « la maggior fonte delle sue osservazioni »[4]. Dante, a traverso alcune biografie, ci apparve una specie di « fanciullo prodigio », ma certo deve avere anche lui studiato le sette arti, i grammatici Prisciano e Donato, letto il vecchio testamento, avendo anche nella sua coltura giovanile piú d'una incertezza e d'una lacuna. Francesco da Buti scrive che Dante « nella puerizia, nella propria patria, cioè in Fiorenza, si diede agli studî medievali e maravigliosamente valse in essa, imperocché oltre alla grammatica seppe altrimenti loica e retorica...[5] »; e il Boccaccio: « nella propria patria tutta la sua puerizia con istudio continuo diede alle liberali arti e in quella mirabilmente divenne esperto »[6].

La mancanza di maggiori e migliori notizie ci è compensata, peraltro, da quello che sulla cultura giovanile di Dante possiamo conoscere, cercandone i segni nella *Vita Nuova*. La mirabile operetta autobiografica, nella quale la maniera di poetare d'allora ha tanta parte, e che in molti tratti rammenta modi e forme dei provenzali; se pure, come sostiene lo Scherillo, non deriva nel suo complesso da forme poetiche proprie a quella letteratura, e non trova in una poesia di Rambaldo d'Orange il suo prototipo[1], contiene numerosi ricordi dello studio che Dante doveva aver fatto dei trovatori fino dalla prima gioventù. E ciò afferma anche il Rajna, cui « l'ammettere un legame tra la *Vita Nuova* e siffatti precedenti provenzali gli pare non lecito ma doveroso »[2].

Il primo sonetto, dov'è narrata una visione d'amore e rivive la forma di tenzone in uso presso i trovatori, il racconto del sogno (anche i poeti provenzali costumavano di affidare al verso i loro sogni d'amore), l'immagine del cuore mangiato, che il Renier chiama *antropofagia*[3], propria di molte leggende, e comune alla poesia occitanica[4]; il serventese cui Dante ci dice aver affidati i nomi « di sessanta le più belle donne della cittade »[5] e che fa ripensare al Carros di Rambaud di Vaqueiras alla Treva di Guillem de la Tor, per non parlare delle altre minori somiglianze, confermano quanto piú sopra si è detto. Né la cognizione che Dante possedeva della poesia provenzale e delle biografie trovadoriche doveva essere minore di quella ch'egli ebbe degli scritti in lingua d'oïl. Se non ce ne fornissero prova alcuni passi delle sue opere, ce ne renderebbe sicuri la loro grande popolarità.

Dante si accinge a scrivere la *Vita Nuova* e col noto sonetto, il piú antico che noi possediamo dei danteschi[6], inizia l'opera di poeta.

Egli aveva veduto « per sé medesimo l'arte del dire parole per rima »[7], e si era procurato una cultura che aveva deficienze e incertezze inevitabili.

---

[1] *Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio pubblicate da* A. SOLERTI. Milano, Vallardi, pag. 79.

[2] DEL LUNGO, in SUNDBY, *op. cit.* Appendice, I, pag. 149.

[3] MICHELE SCHERILLO, *Alcuni capitoli della biografia di Dante.* Torino, Loescher, 1896, pag. 149. Vedi anche Il *Canto XV dell' Inferno, letto da* NICOLA ZINGARELLI nella sala di Dante in Orsanmichele. Firenze, Sansoni, 1900, e sullo stesso Canto E. G. PARODI, in *Lectura Dantis genovese*, vol. II, Firenze, succ. Le Monnier, 1906.

[4] AUSONIO DOBELLI, *Il « Tesoro » nelle opere di Dante* nel *Giornale dantesco*, N. S. a. IV, 1897, pag. 210.

[5] *Le Vite di Dante*, ecc, cit., pag. 79.

[6] Ivi pag. 14.

---

[1] SCHERILLO, *Alcune fonti provenziali della « Vita Nuova » di Dante: Saggio critico*, Napoli tip. Universitaria, 1889.

[2] P. RAJNA, *Lo schema della « Vita Nuova »*. Verona, Tedeschi, 1890, pag. 16, e dello stesso *Per le Divisioni della « Vita Nuova »*, in *Strenna dantesca* di O. BACCI e G. L. PASSERINI, Firenze, 1902, pag. 111.

[3] RENIER, *La « Vita Nuova » e la « Fiammetta »*. Torino, Loescher, 1879, pag. 94 e V. MELODIA, *La « Vita Nuova » di Dante Alighieri con introduzione, commenti e glossario*, Milano, Vallardi, 1905. Introd. XXI e segg.

[4] A questo proposito, cfr. SCHERILLO, *Alcuni capitoli*, ecc., pagg. 53-54.

[5] MOORE, *Tutte le opere di Dante Alighieri nuovamente rivedute nel testo*, Oxford, 1904, *Vita Nuova*, par. VI.

[6] *Vita Nuova*, § III.

[7] *Vita Nuova*, Ivi.

La *Vita Nuova*, scrive il D'Ovidio,« è la sintesi della poesia puramente erotica e trovatoresca di Dante, è il suggello della sua psicologia fervida e passionata che antecedette alla fase degli studi speculativi ed eruditi »[1], e nella prima parte specialmente rivela le inesperienze dell'artista giovine.

Su quella che potremmo chiamare l'erudizione della *Vita Nuova*, « ingenua ostentazione di novizio »[2], condusse buone indagini il prof. Chistoni[3], e dall' esame delle citazioni latine, nè esatte nè dirette[4], e delle dottrine qua e là enunciate[5], quasi tutte proprie ai filosofi del tempo, e tratte, specialmente quelle d'Aristotile, dalle compilazioni ben conosciute[6], conclude: « Stimo che al poeta fossero noti molti canti chiesastici ch'egli qua e là rammenta nella *Vita Nuova*, ignote le opere filosofiche e classiche che cita e delle quali sa solamente qualche sentenza e che infine non fosse molto pratico neppure della parte grammaticale della lingua latina ».

Lo Scherillo[7], occupandosi degli studî giovanili di Dante, esamina ogni traccia di dottrina che si abbia nella *Vita Nuova:* dalle derivazioni, imitazioni, somiglianze colla poesia d'oc e d'oïl, alle rimembranze classiche; dai suoi « abbagli grammaticali » alle interpretazioni dei Filosofi; e le sue conclusioni non sono assolutamente diverse da quelle del Chistoni, sebbene egli mostri di credere la dottrina di Dante piú vasta, piú varia, se non piú profonda, di quel che altri non faccia[8].

Di questa erudizione da scolaro, di questa incertezza da dilettante nell' autore di un libro in cui è luminosa prova di tanta e cosí forte potenza d' intelletto, è pur duro e quasi difficile persuadersi.

Ma resta pur vero che Dante, in quel tempo molte cose vedeva « quasi come sognando »[9] e non era quel dotto che il Villani ci descrisse « per lo suo sapere, alquanto presuntuoso »[1].

Il periodo di preparazione al *Convivio*, nella quale opera la scienza di Dante si afferma solennemente nel commento di tre canzoni « sí d'amore, come di virtú materiate »[2], è completamente dedicato agli studî che nella loro vastità comprendono tutta la scienza del Medio Evo, ma che sono prevalentemente filosofici, o, come diciamo oggi, linguistici.

Dante stesso ce ne dice il motivo e ci spiega quali essi fossero: di questi parlano il Boccaccio e gli altri biografi. Giova, tuttavia, richiamare qui alcune notizie e osservazioni assai divulgate, ma non inopportune in una specie di sintesi.

Per confortarsi Dante lesse il *De Consolatione* di Boezio e il *De Amicitia* di Cicerone: « Io che cercava di consolare me, trovai non solamente alle mie lacrime rimedio, ma vocaboli d'autori e di scienze e di libri li quali considerando giudicava bene che la filosofia che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse cosa somma ».[3]

E la filosofia lo trasforma aprendogli innanzi nuovi e vasti orizzonti di sapienza e di grandezza. Come già Boezio e Cicerone, essa lo consola di un grande dolore: è la donna gentile che egli non sa figurarsi « in atto alcuno se non misericordiosa », quella donna gentile che nella *Vita Nuova* anima un celebre episodio[4], e che qui ci riappare non piú viva e reale, ma simbolo della filosofia, quasi che Dante voglia, come scrive lo Zingarelli, « contrapporre le due figure, l'una vera ed umana, l'altra immaginaria »[5].

Dante frequenta in questo periodo le scuole dei religiosi e le disputazioni dei filosofanti, studia gli autori « per meglio penetrare nella loro sententia »[6], e tale ardore di studio lo accompagnerà, oltre i trenta mesi, cui accenna, e lo conforterà nella tristezza dell'esilio; lo condurrà discepolo all'Università di Bologna, forse a quella di Parigi, la sede delle scienze teologiche; e sarà creduto anche che discepolo dell'Università di Oxford, ipotesi che, nonostante la valorosa difesa del Gladstone, non può essere accolta.

[1] D'Ovidio, *La « Vita Nuova » e di una recente edizione di essa*, in *Nuova Antologia*, 15 marzo 1884.
[2] Scherillo, *Alcuni capitoli*, ecc.
[3] P. Chistoni, *La seconda fase del pensiero dantesco*, Livorno, Giusti, 1903, pagg. 52 e seg.
[4] *Vita Nuova*, §§ I, VII, XII, XXV, XXIX, XLIII.
[5] *Vita Nuova*, §§ III, XIII, XXV, XLII.
[6] Vedi Chistoni, *op. cit.* pag. 55; T. Casini, *La « Vita Nuova » di D. A.*, Firenze, Sansoni, 1895, pag. 58.
[7] Scherillo, *Alcuni capitoli* ecc. *I primi studi*, pag. 448, e vedi anche Giulio Salvadori, *Sulla vita giovanile di Dante*, Roma, Società ed. Dante Alighieri, 1901.
[8] *Convivio*, II, 13.
[9] *Le Vite di Dante*, ecc. cit., pag. 5.

[1] *Convivio*, I, 1.
[2] *Convivio*, II, 13.
[3] *Ivi.*
[4] *Vita Nuova*, XXXVI.
[5] Zingarelli, *Dante*. Milano, Vallardi, pag. 243
[6] *Convivio*, II, 13.

Da questo tempo data la sua maggiore e migliore conoscenza di Virgilio, dei grandi filosofi antichi, dei moderni, scolastici e mistici; conoscenza quasi sempre profonda e sicura, nella quale egli riunisce e fa proprio il sapere di dieci secoli, e che è come la base della sua opera poetica. A tutto questo è, direi, prefazione lo studio di Boezio, al quale, secondo lo Scherillo, Dante va debitore dello schematismo della *Vita Nuova* [1], di cui è largo indizio nel *Convivio* [2] e nella *Commedia* [3], dove lo studio della *Consolatio philosophiae* si rispecchia piú che nelle altre opere dantesche, « del che porge chiara ragione, come scrive R. Murari, l'intendimento che regge sì quella che queste » [4].

Cosí la filosofia « figlia dilettissima dell'imperatore dell'Universo » [5], « la piú nobil cosa ch'egli veda nel suo giro e nel suo intendere « piena di dolcezza, ornata d'onestate, mirabile di savere, gloriosa di libertade » [6], « amoroso uso di sapienza » [7] diviene la Scienza di Dante, e la diviene particolarmente nel *Convivio*, in cui scorgiamo le prove del suo lungo studio, negli accenni, nelle citazioni di Aristotele, di Platone, di s. Tommaso, di s. Agostino, degli astrologi dei piú stimati cultori di scienze naturali, e soprattutto dei filosofi, quelli di morale in ispecial modo, Aristotile, Cicerone, Boezio, le dottrine dei quali, come dice F. Selmi, furono quelle di Dante a tal segno che l'opera sua ne è tutta compenetrata. [8]

Pietro Lombardo, Alessandro di Halles avevano già precorso quel movimento che Alberto Magno « Atlante che portò sulla testa l'intero mondo della scienza senza piegarne sotto il peso » [9] iniziò, superbamente spingendo lo sguardo nelle regioni inaccessibili del pensiero, nelle quali intravide « molte verità superiori ai tempi, nelle osservazioni della natura benché mescolate a ipotesi vane » [10]. Ad essa dava impulso grandissimo Ruggero Bacone, e sorgevano san Tommaso e san Bonaventura: « gli atleti dei due ordini sorti nel principio del secolo a sostegno del papato e della Chiesa, i due maggiori lumi della scolastica e della mistica » [1].

Dante (per non parlare di ciò che deriva dalla dottrina dei mistici) deve all'Angelico dottore la sua morale, la sua filosofia, e, quel che a noi piú importa, la sua estetica, le cui tesi fondamentali sono cosí riassunte dal Taparelli: « Bello è ciò che piace alla vista, piacere è il riposo nell'obbietto suo proprio; vista è ogni facoltà conoscitrice quando giunge a un grado di chiarezza ». [2]

Chi non rammenta le meravigliose terzine che espongono alcune teorie quasi prettamente tomistiche; chi non ritrova quelle teorie nelle dissertazioni del *Convivio* e nelle dimostrazioni del *De Vulgari Eloquentia*, dove i concetti di Dante ci appaiono rivestiti di forme scolastiche; chi non rammenta l'apoteosi della filosofia scolastica e del suo grande interprete nel Cielo del Sole, dove Dante celebra

la gloriosa vita di Tommaso?

La scienza di Dante, frutto di amoroso studio e di profonda osservazione, che va dai miti e dalle leggende ch'egli raccoglie e rielabora, alle speculazioni teologiche dei Dottori della Chiesa; dalla conoscenza dei *fableaux* a quella delle *chansons de geste*, dalla spiegazione di un fenomeno ovvio, alle piú astruse cognizioni astronomiche: quella scienza per la quale egli poté nella *Divina Commedia* creare il monumento piú solenne dell'età che fu sua, fa scrivere a Eliot Norton che « Dante was born a student, as he was born a poet, and had he never written a single poem, he would still have been famous as the most profond scholar of his time ». [3]

§ II.

Non è possibile disconoscere l'importanza, se non del pensiero critico di Dante, della sua dottrina; né è possibile dimenticare che, come gli avvenimenti del suo tempo, i quali hanno nella *Commedia* e nelle opere minori tanta parte, la let-

---

[1] SCHERILLO, *Alcune fonti provenzali*, ecc.

[2] I, 2, 11; II, 8, 11, 13, 16; III, 1, 2; IV, 12, 13.

[3] *Inf.*, V, 123; *Par.*, X, 124-25.

[4] R. MURARI, *Dante e Boezio*, Bologna Zanichelli, 1905, pag. 227.

[5] *Convivio*, II, 13.

[6] *Convivio*, II 16.

[7] *Convivio*, III.

[8] F. SELMI, *Il Convivio*, Torino, 1865, pag. 82.

[9] F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au XIII siècle*. Paris, 1845, pag. 33.

[10] A. CONTI, *Storia della filosofia*. Firenze, 1864, vol. I pag. 117.

[1] CARDUCCI, *L'Opera di Dante*, in *Prose*, Bologna, Zanichelli, 1905, pag. 1135.

[2] TAPARELLI, *Ragioni del bello secondo san Tommaso*, in *Civiltà Cattolica*, 1859-60, par. IX, pag. 313. Consultare in proposito ROLLA, *Storia delle idee estetiche in Italia;* F. P. PEREZ, *La Beatrice svelata*. Palermo, 1859.

[3] E. MOORE, *Studies in Dante*, I serie, Oxford, Clarendon Press., 1896, pag. 3.

teratura con le sue teoriche, con la sua estetica, ha nell'opera dantesca non meno largo riflesso.

« Le dottrine ed opinioni letterarie ed artistiche del Medio Evo — scrive il Croce — hanno... salvo piccole eccezioni, valore piuttosto per la coltura in quel tempo che per la storia generale della scienza ». [1] Ma una eccezione sarà data, io credo, da Dante, le cui teorie sono dall' illustre critico brevemente riassunte per quella parte che si riferisce all' allegoria, e accennate a proposito delle indagini medievali sul linguaggio.

George Saintsbury, che della critica dantesca fa argomento d' un capitolo nella sua importantissima *History of Criticism* [2], non esita a definire il *De Vulgari Eloquentia* opera di « eccellente meravigliosa perfezione », e il documento critico piú notevole non solo da Longino al secolo XIII almeno, ma fra i piú importanti di tutta la storia e chiama la sua critica in genere tale che « difficilmente troviamo qualche cosa di simile fra gli antichi e Dante. Egli sulla soglia della letteratura moderna anticipa e segue metodi che non hanno raggiunto neppure coloro che il tempo metteva in condizioni di seguirli ».

Fra queste opinioni contrarie non è facile formarsi un concetto preciso, se non si ripensi per un momento quale fosse la critica letteraria del Medio Evo.

Trascurabile la dicono gli studiosi d'oggi perché le teoriche antiche riprese e interpretate attraverso il dogmatismo scolastico non offrono grande interesse se non sotto l'aspetto storico; tuttavia non negano il persistere di tale facoltà critica nel Medio Evo[3], benché, come scrive E. Spingarn « i criteri coi quali si giudicò la letteratura d' immaginazione nell'età di mezzo non fossero criteri letterari ». [4]

La precettistica fiorente per il latino, cui era applicata con ricchezza di regole, specialmente a proposito di quello stile epistolare per il quale si ebbero le *Artes dictaminis*, che, con i maestri d'Orleans e di Tours, prima, e con i Bolognesi e i Fiorentini poi, innovatori arditi; con le raccolte e i formulari di Tommaso da Capua e di Pier della Vigna, costituivano una ben stretta cerchia per chi si avventurasse a seguirne i suggerimenti, non aveva impedito una certa tendenza verso la teorica dell'arte volgare. [1] Questa venne prima data da quegli Statuti dell'arte notarile di Bologna, nei quali erasi imposto a coloro che aspiravano a tale professione di dar prova « qualiter scirent scribere, et qualiter legere scripturas quas facerint vulgariter, qualiter latinare et dictare ».

Il Lisio, ricercando quali notizie fossero date e seguite nell'architettare il periodo, alle origini e durante la prima fioritura delle lettere volgari, (teorie assai diffuse che Dante dovette conoscere e fors'anche seguire nella sua prima educazione artistica); osservando che, da quanto si sa della precettistica d'allora, una teoria vera e propria del periodo non esisteva, nota ch'essa era fiorente tuttavia con l'*Ars Notaria* di Raniero da Perugia, con la Rettorica di Fra Guidotto, con alcuni trattatelli di minore importanza e con la *Rettorica di Aristotile per uno da Pisa*, opere che a poco a poco si sostituivano alle *Artes dictandi.* [2]

Dante meglio che in quelle ebbe i suoi esemplari nelle *Razos de trobar* e nei *Donatz proensals*, ben diverse e povere cose: e, con uno dei pensieri piú arditi e piú belli, volle quasi « legittimare » la lingua e l'arte nuova. Ma prima che le teoriche di lui si esplicassero se non completamente, largamente, nel *De Vulgari Eloquentia* e nella *Commedia*, trovarono nella sua opera giovanile *La Vita Nuova*, e in quella degli anni piú maturi il *Convivio*, un' espressione se non definitiva, tale da non poter essere trascurata.

Quando Dante cominciò a poetare e scrisse quel primo sonetto che abbiamo di lui, era in grande onore Guittone d'Arezzo. Nè il suo genio poetico che già discostavasi dalla maniera allora seguíta nello scriver poesia, era giunto a tale maturità che non ne risentisse l' influsso in alcuni dei suoi versi non meno che in alcuni dei suoi giudizi.

§ III.

Consideriamo prima di tutto la *Vita Nuova* perchè è l'opera con cui Dante cominciò e nella

[1] CROCE, *Estetica*, Palermo, Sandron, 1904, pag. 179.

[2] SAINTSBURY, *History of Criticism*, vol. I, *Classical and medieval criticism*, Edinburg and London, 1900, cap. III.

[3] E. SPINGARN, *La Critica letteraria nel Rinascimento*, Bari, 1905, cap. I.

[4] Vedi F. NOVATI, *L'influsso del pensiero latino sopra la Civiltà Italiana del Medio Evo* (2ª Ed.), Milano, Hoepli, 1899, pag. 101.

[1] G. LISIO, *L'arte del periodo nelle opere volgari di Dante Alighieri e del sec. XIII*, Bologna, Zanichelli, 1902, pag. 69-70.

[2] LISIO, *op. cit.*, pagg. 69-70

quale egli ci mostra il nascere e il formarsi dell'arte sua, quasi venendoci a rivelare le prime sue meditazioni artistiche. Qui non abbiamo giudizi espliciti, dottrine nettamente definite nè ciò parrà strano pensando che l'amoroso libello non voleva essere un trattato.

Ben poche sono le teoriche esposte, o, meglio, accennate nelle *Vita Nuova*. Se osserviamo i modi coi quali egli poetò, se leggiamo quelle prose e quei versi ricercandovi le maniere peculiari dei suoi antecessori e contemporanei, scorgiamo delinearsi la poetica di Dante in quel tempo; la poetica del giovane rimatore, cioè, che intravede, più che non veda, la via da seguire, che ha bisogno dei conforti d'un amico per scrivere in volgare, [1] adatto solo, com'egli allora crede, a materia d'amore, [2] la cui poetica è quella dei suoi contemporanei di cui sono gli stessi i modi, gli spiriti, le forme. Egli comincia con un sonetto in cui narra un'apparizione « per farla sentire a molti i quali erano famosi trovatori a quel tempo, e per salutare tutti i fratelli d'amore pregandoli che quindi giudicassero la visione. » [3]. Verranno poi le lodi a Guido [4] e la menzione amichevole di Lapo [5].

Dante, anche se non esprime alcun giudizio letterario, ci dice implicitamente quali erano le maniere di poetare del tempo e se ne mostra seguace. Ci fu un momento in cui egli « si proponeva di scrivere »; poi solo quando l' occasione del poetare lo trascinerà, gli giungerà « volontà di dire »: parole che preannunziano i versi famosi in cui la poetica dantesca novatrice troverà l'espressione più efficace e comprensiva (*Purg.*, XXIV). Quelle parole sono un accenno assai lontano, ma tuttavia sicuro, di ciò che sarà; poiché, se nella prima parte della *Vita Nuova* Dante ci appare rimatore ancor legato dalle ragioni dell'uso, egli ci si mostra però uomo la cui facoltà di poetare è celata, misteriosa, indipendente dalla volontà; e volontà qui significa desiderio. Dante s' avvia, dunque, ben presto verso il « dolce stil novo » e vi s'avvia con profonda fede nella virtú dell' ispirazione.

Le rime che possono comprendersi nel periodo di tempo che corre tra il 1283 circa e il tempo anteriore, ma non di molto, al 1287, mostrano inesperienza ed irresolutezza « naturali del resto, come scrive il D'Ancona, in età così giovanile. » [1] Questa sua prima maniera non è però tale da non lasciar scorgere i germi di quel che egli diverrà quando « la sua lingua per sè stessa mossa » dirà mirabilmente « Donne che avete intelletto d'amore » [2].

[1] *Vita Nuova*, § XXXI.
[2] *Vita Nuova*, XXV.
[3] *Vita Nuova*, § III.
[4] *Vita Nuova*, §§ III, XXIV, XXV. XXXIII.
[5] *Cans.*, XXXII.

Un sonetto segue a questa canzone: « Amore e 'l cor gentil sono una cosa » [3] « che è l'introduzione teoretica alla nuova maniera di poetare [4] » nel quale, insieme alla forma comune ai rimatori antecedenti, riprende la dottrina d'amore che il massimo Guido aveva formulata nella sua celebre canzone: « Al cor gentil ripara sempre amore ». Dante ha ormai raggiunto tal pregio di forma che è « novo miracolo gentile », e i rimatori de- tempo sono ben lungi da lui.

Leggendo il par. XII e il par. XXV nei quali è annunciata e spiegata la ragione per cui Dante personifica l'amore, vediamo ch'egli, concedendo licenza di ciò ai poeti volgari, ammonisce che, come gli antichi, cosí essi per giovarsi di tal facoltà debbono darsi conto pieno ed esatto di quel che vogliono significare.

L'uso dell'allegoria, dalla quale, come ogni altra opera medievale, è nutrita la dantesca, viene esplicato qui in parte; ma la spiegazione, sottile e scolastica, non ha valore come teorica letteraria, e conduce a pensare al concetto che Dante si formava dell'arte, che è in sostanza quello di tutti gli scrittori dell'epoca: mezzo per sostenere, per diffondere concetti religiosi e morali, veste e velo della verità.

Il poeta rimando sotto veste di figura, deve « saper dinudare le sue parole di cotal veste ». [5] Coloro che non potranno penetrare il senso ascoso d'una poesia si limiteranno a mirarne la bellezza esteriore: « ponete mente almen com'io son bella ».[6]

« Lo primo che cominciò a dire siccome poeta volgare, — scrive Dante in altra parte del suo libretto — si mosse però che volle fare intendere le sue parole a donna alla quale era malagevole ad intendere i versi latini — E questo è contro coloro che rimano sopra altra materia che amorosa ». [7]

[1] D'ANCONA, *La « Vita Nuova » illustrata con note e preceduta da uno studio su Beatrice*, 2ª ed. Pisa, Nistri, 1884, pag. 20.
[2] *Vita Nuova*, § XIX.
[3] *Vita Nuova*, § XX.
[4] D'ANCONA, *op. cit.*, pag. 150.
[5] *Vita Nuova*, XXV.
[6] *Convivio*, II 1; *Canzone*, I.
[7] *Vita Nuova*, XXV.

Era pregiudizio, o scarsa veduta questa? Forse, se si considerino tali parole l'espressione d' una teoria; tanto che nel *De Vulgari Eloquentia* Dante allargando il campo della poesia volgare, ammette che in essa, oltre l'*Amore*, possano trattarsi la *Salute* e la *Rettitudine*, [1] e si contraddice; ma non può dirsi questa una contraddizione considerando la realtà delle cose. Veramente la lirica anteteriore a Dante fu in prevalenza amorosa: amorosa, specialmente, fu la poesia provenzale e la siciliana; ed egli elevò a legge quel ch'era l'osservazione d'un fatto; si ricredé quando, vinta la ripugnanza a scrivere volgare, in gran parte abbandonò le dottrine del tempo; quando — pur rimanendo nelle sue disquisizioni medievale e scolastico — non fu piú ritenuto in poesia dal *nodo* che impedí la via al Notaro e a Guittone.

§ IV.

Veniamo al *Convivio*. In quest'opera sono accenni ai concetti che si considerano i piú geniali del poeta: quelli sul Volgare.

Siamo lontani, qui, dalle titubanze della *Vita Nuova*: l'opera in cui « come un signore feudale dei tempi di mezzo, il poeta bandisce un convito solenne » [2], termina con l'apologia fervida e appassionata del nostro idioma: « Questo sarà quel pane orzato, del quale si satolleranno a migliaia, e a me ne soverchieranno le sporte piene. Questa sarà luce nuova, sole nuovo, il quale sorgerà ove l' usato tramonterà e darà luce a coloro che sono in tenebre ed in oscurità per lo usato sole che a loro non luce ». [3]

Ma a queste precedono parole nelle quali mosso da *cautela di sconvenevole, disordinazione;* da *prontezza di liberalità*, da *naturale amore alla pvopria loquela* (*Conv.*, I, 5), stabilisce la sovranità del latino sul volgare, « per nobiltà e per virtú e per bellezza », con una serie di ragionamenti in cui con forma sillogistica, giustifica la sua preferenza, usando argomenti e distinzioni che sono — come nota lo Zingarelli [4] « profondamente vere e sincere ». E le ragioni addotte: sconvenire cioè il commento latino, in lingua morta, alle canzoni volgari vive e fresche, essere il latino lingua universale, e il volgare no, erano giuste.

[1] *De Vulg. Eloq.*, II, 2.
[2] P. CHISTONI, *op. cit.*, pag. 66.
[3] *Convivio*, I, 13.
[4] ZINGARELLI, *op. cit.*, pag. 395.

Confrontando questo passo con quello del *De Vulgari Eloquentia* (I, 1), in cui il volgare è detto piú nobile del linguaggio grammaticale, ci troviamo di fronte a una contradizione; ma alcuni critici, e fra questi il Böhmer [1], attribuendo alla parola *nobile* il significato di eccellente nel *Convivio*, e di notorio nel *De Vulgari Eloquentia*, la ritengono solo apparente. Però « *nobile*, scrive il D'Ovidio, tanto nel *Convivio*, quanto nel *De Vulgari Eloquentia*, significa perfetto, e se il volgare è detto là meno e qui piú nobile, egli è perché la nobiltà è una di quelle idee indeterminate ed elastiche, che si tira dove si vuole ». [2]

Dante nel *De Vulgari Eloquentia*, rivolgendosi a dotti e in latino, fa l'apologia del volgare; né alla sua mente poteva sfuggire, a cagione dei pregiudizî, sia pur grandemente radicati nella coscienza dei suoi contemporanei, tutta la bellezza di questo volgare, spontaneo, fresco e vivo.

E quanto egli pregiasse il volgare, e il suo particolarmente, lo dice la difesa ch'egli ne fa, bella, ardente e che vale da sola ogni dimostrazione scientifica. Nel cap. 11 del *Convivio* si scaglia contro « li malvagi uomini d'Italia che commendano lo volgare altrui, e il loro proprio dispregiano ».... a causa di « cinque abbominevoli cagioni —: Cecità di discrezione — Maliziata scusazione — Cupidità di vanagloria — Argomento d'invidia — e Viltà d'animo, cioè pusillanimità ». « E tutti questi cotali sono gli abbominevoli cattivi d' Italia — prosegue l'Alighieri, con una forza che fa pensare ad alcune invettive del Poema — che hanno a vile questo prezioso volgare lo quale se è vile in alcuna cosa, non è se non in quanto egli suona nella bocca meretrice di questi adulteri ».

Come sono lontane le incertezze della *Vita Nuova* e come dimentichiamo la stabilita supremazia del latino sul volgare di fronte a questa superba movenza leonina nella quale è tutto il cuore di Dante!

Non è lo sdegno né l'ammirazione del dotto, ma il fervido sentimento dell'artista « che, come scrive il Carducci, si compiace dello stromento della sua gloria,... » [3]

In altro luogo del *Convivio*, mosso da « molti accusatori i quali dispregiano esso (volgare) e

[1] D'OVIDIO, *op. cit.*, pag. 357, là dove discutendo di ciò riferisce ampiamente l'opinione del Böhmer.
[2] D'OVIDIO, *op. cit.*, pag. 359.
[3] CARDUCCI, *Delle rime di Dante*, in *Prose*, Bologna, 1905, pag. 31.

ommendano gli altri, massimamente quello di lingua d'Oco, dicendo ch' è piú bello e migliore uello che questo »[1]. Dante dichiara che egli inende mostrare la bontà del Volgare *di Sí* in quea prova, dove esso apparirà spoglio d'ogni ornaiento e si svelerà in tutta la sua naturale belzza.

C'è chi ha veduto in quelle parole del *Convivio* la poca stíma che Dante faceva delle prose el suo tempo, e l'opinione che la sua bastasse rilevare il valore del volgare[2].

Il Saintsbury[3], invece, fonda sul paragrafo cordato ben altra argomentazione: Dante, egli rive, col dimostrare l' inferiorità della lingua 'Oc, pur riconoscendo la sua eccellenza nelle opere rima, non esalta, ed era troppo artista da rlo, la prosa sulla poesia. Il pensiero nuovo e rofondo, col quale è in opposizione con tutti i ritici antichi, ad eccezione di Longino, è che ***poteri intrinseci d'una lingua si esplicano meglio nella prosa.***

Se questa fosse una vera e propria teoria essa ietterebbe Dante in condizione di rivaleggiare, per novità e l'arditezza sua, con qualche critico moderissimo. Ma tale dottrina, cui non arrivano che trattisti molto piú tardi, non poteva esssere formulata a Dante, perché l'estetica e la filosofia del tempo e guidavan ben lontano il pensiero.

È questo un Dante un po' alla maniera del aintsbury; un Dante al quale il chiosatore ha nito coll' attribuire il suo concetto modernissimo, eneralizzando fino a costituire una teoria, quello he era un pensiero d'importanza molto piú lieve, di minore significazione.

In altre parti Dante spiega i sensi delle scritture; e seguendo in ciò l'abitudine ormai invalsa n dai tempi di Augusto e d' Onorio, e le dottrine seguite nel Medio Evo, enunciate cosí chiaamente da s. Agostino[4] e riassunte in un noto listico[5], ne trasporta la teoria nel campo letteario e le applica con largo intendimento nei comienti alle sue canzoni facendone il canone prinipale dell'arte sua.

Il paragone fra le dette arti con i cieli, è rutto del suo pensiero e ci rivela, come nota lo Zingarelli, la qualità propria del suo ingegno filosofico e l'applicazione d' un metodo medievale di ricerca per il quale si trovavano nelle piante, negli animali, nelle cose piú disparate, ammaestramenti morali e religiosi.[1] Le ragioni onde la grammatica, ad esempio, è paragonata alla luna, la dialettica a Mercurio, la rettorica a Venere, e cosí via, sono varie e piene di sottigliezze, sí che i commentatori ne hanno molto discusso; e il Tommaseo, persa forse la pazienza, uscí a dire che Dante rassomigliò la luna alla grammatica, perché come la luna i grammatici sono tondi e hanno in corpo Caino e le spine!

Ma tutto ciò non ha per noi grande importanza. Il miglior pensiero critico contenuto nel *Couvivio* non è formulato esplicitamente, ma significato in quell'ardimento per il quale Dante, nell'età della Scolastica, volle scrivere un'opera dottrinale in volgare, francandosi dal pregiudizio più forte, dal giogo letterario piú potente che gravasse sui dotti del tempo suo.

***

Considerando il *De Vulgari Eloquentia*, non si può non osservare che esso è di grande interesse sia per i principî nuovi che contiene, sia per il significato che assume, relativamente al tempo in cui sorge. Primo a scrivere la teorica del volgare, Dante dette con ciò larga prova di geniale ardimento e di grandissima originalità; poiché in Italia, dove la poesia era appena sorta, e il ricordo della grandezza passata e l' ossequio al latino opprimevano come cappe di piombo, dove i dotti sdegnavano il volgare e i rimatori lo scrivevano senza curarsi d'arte poetica o d'altro seguendo l'uso, molti erano i pregiudizi, molte le tradizioni che li avevano generati.

Il trattato, che nella sua prima parte si occupa di lingua, nella seconda di stile e d'arte poetica, è una continua, magnifica apologia del volgare, ben diversa da quella del *Convivio*. Là prorompe la passione e la nota soggettiva per eccellenza, in una difesa in cui le ragioni, sentite piú che dimostrate, sono prevalentemente morali; qui si svolge una esposizione sistematica, solenne, metodica, scientifica, nonostante lo scolasticismo che la nasconde, singolarmente nuova in alcuni concetti.

---

[1] *Convivio*, I, 10.

[2] *Il Convito di Dante Alighieri* con note di F. CAAZZONI, Modena, Pederzini, 1831.

[3] G. SAINTSBURY, *op. cit.*, cap. I.

[4] Vedi F. P. PEREZ, *La Beatrice svelata*, cit. pag. 42.

[5] Littera gesta docet, quid credas allegoria
Moralis quid agas, quid speres anagogia.

[1] ZINGARELLI, *op. cit.*, pag. 402.

Non solamente perché le conclusioni a cui giunge Dante a proposito del volgare, furon tali da accendere, dal Trissino in poi, le discussioni dei dotti per circa quattro secoli, e servir di bandiera ai disputanti; non solo perché nella sua dottrina su questo argomento, il miscuglio d'osservazioni serene e di passione, di pregiudizi e di verità, rispecchianti i lati opposti del genio di Dante, in parte rigido conservatore, in parte novatore ardito, medievale però sempre nelle forme e nei metodi, il primo libro del *De Vulgari Eloquentia* ha straordinaria importanza; ma perché in esso il pensiero critico dantesco prende forma determinata, indirizzo sicuro.

Quel che di nuovo, e di geniale può ritrovarsi nelle teorie dantesche sulla variazione continua di ciascun linguaggio, sul volgare italiano, sui varî dialetti e su quel volgare aulico e cortigiano per cui, come scrive il Tommaseo, «egli è tratto ad abbracciare con l'anima tutta la nazione» [1] fu rilevato nell'oramai celebre studio del D'Ovidio [2], e credo superfluo ripetere quegli argomenti notissimi.

«Il primo libro del *De Vulgari Eloquentia*, scrive il Saintsbury, tratta principalmente della lingua, ma, ed è importantissimo osservarlo, senza perder di vista la letteratura». Ed è vero: a traverso l'esposizione metodica dell'origine del linguaggio, della divisione delle lingue, dell'esame dei dialetti, noi intravediamo la letteratura del tempo nelle citazioni, negli esempi, in qualcuno di quegli aggettivi e di quei giudizi che caratterizzano la cosa e l'uomo cui si riferiscono.

Quando Dante parla della lingua d'oil e della sua eccellenza, dicendo «che tutto quello che è stato redatto, ovvero ritrovato in prosa volgare è suo», egli cita la Bibbia e i fatti dei Troiani e dei Romani, e le bellissime favole di Re Artú (*De Vulg. Eloq.* I, 10). E a proposito della lingua d'oc e delle prime poesie che furono scritte in essa lingua, come piú perfetta e piú dolce, ricorda «Piero d'Alvernia ed altri piú antichi...». Le due letterature sono cosí caratterizzate con le forme che salirono in ciascuna a maggiore perfezione, e ne sono glorificate le opere e gli artisti piú noti. E per l'Italiano sono ricordati Cino da Pistoia, l'amoroso messer Cino, e Dante stesso, i quali «pare che piú s'accostino alla grammatica» a questa «scienza del latino», com'ebbe a chiamarla il Lisio, intesa nel senso tutto speciale e tutto medievale della frase. La poesia dell'età provenzale e italiana, popolare e aulica, trova nel primo libro del *De Vulgari Eloquentia* ampia eco. Parlando del dialetto siciliano egli fa rifiorire in un breve paragrafo la magnificenza di Federico II e della sua schiatta ardimentosa e gentile e il movimento letterario precedente il dolce «stil novo» e che da' siciliani prende nome, è solennemente affermato sí che «i posteri nostri non varranno a mutare» [1].

Ma se nel I° libro Dante ha criticato i volgari paesani e fermato il concetto del volgare illustre italiano, considerando per tal modo lo strumento della sua potenza in sé, nel II° libro, al quale il 1° sembra quasi una introduzione, egli considera la lingua nel senso di stile [2] e ci dà una specie di teoria della poesia volgare.

La trattazione, spesso intercalata di citazioni di versi francesi, italiani, provenzali, è principalmente stilistica; ma quando l'Autore «per poco torni a questione di parole, nota giustamente il D'Ovidio, allora ritorna alla lingua e alla citazione d'esempi prettamente toscani» [3]. In ogni modo, il primo concetto che ferma la nostra attenzione è contenuto nel capo I° dove l'Autore dice che «quelli che scrivono in prosa pigliano esso volgare illustre, specialmente dai trovatori, e, però quello che è stato trovato rimane un fermo esempio alla prosa, ma non al contrario» dove l'osservazione che l'idioma letterario sia per regola generale, almêno per la maggior parte, creazione di poeti da cui lo ricevono i prosatori, è come osserva il Fauriel, «verissimo d'una verità generale» [4].

E nella ricerca di coloro che possono usare il volgare illustre, che non debbono essere se non quelli che hanno o scienza o ingegno, non si scorge la coscienza che Dante ha della relazione che corre tra il pensiero e la forma, tra il concetto e l'espressione, e come per lui la perfezione dello stile riesca un ridicolo ornamento quando non

[1] *Lettera di Niccolò Tommaseo:* Degli studî di E. Böehmer sul libro *De Vulg. Eloq.*, in *Propugnatore*, 1870, pag. 86 seg.

[2] D'Ovidio, *Sul trattato «De Vulgari Eloquentia» di Dante Alighieri* in *Saggi. critici*, Napoli, Morano, 1879, pag. 330. E vedi ora: P. Rajna, *Il De Vulgari Eloquentia* in *Lectura Dautie. Le opere minori di Dante Alighieri*, Firenze, G. C. Sansoni, 1906

[1] *De Vulg. Eloq.*, I, 12.

[2] D'Ovidio, *op. cit.*, pag. 413.

[3] D'Ovidio, *op. cit.*, pag: 413.

[4] Fauriel, *op. cit.*, pag. 301,

a accoppiata alla scienza e all' ingegno? Anche ui come nel primo libro tutto ciò che vi è di bello di nuovo bisogna ricercalo in mezzo a distinzioni ɔttili: anzi perfettamente scolastica è la solita distinione delle tre anime, e del triplice fine che ne deiva, dei tre soggetti degni d'essere cantati, poiché ıtta la messe larghissima di argomenti che erano ıateria di prosa e di versi nelle altre letterature non ırebbe stata cosí facilmente distribuibile nelle tre ategorie, se Dante le avesse considerate. « Tuttıvia ciò che risulta di veramente serio è l'alta oscienza ch'egli aveva della poesia in generale e ella sua in special modo, sicché quella che sembra ottrina di lingua, di stile e di poetica è in fondo ıtta personale teoria »[1]. La distinzione fra poeti olgari e regolari[2] suggerisce al Saintsbury quete parole : « Quel maraviglioso istinto per il quale)ante distingue il *vulgariter* e il *regulariter*, due ose diverse, gli dovea far pensare tavolta che il ›rimo poteva essere il più nobile ». E ciò è giutificato, se si riflette che il Saintsbury attribuisce ı stima di Dante per la letteratura classica « alla ua umiltà tutta medievale ». Ma se si pensi ıuale essa veramente fu, e il concetto che Dante ıe ebbe[3], si vedrà che l'opinione del dotto in;lese può rientrare fra le ipotesi più che impro›abili. Dove Dante, a parere del Saintsbury, espone e dottrine veramente importanti e come tali uni'ersalmente riconosciute, è nel capitolo in cui onsidera le cose necessarie a chi usi lo stile tra;ico: « la gravità delle sentenzie, la superbia dei 'ersi, la elevazione delle costruzioni e la eccelenzia dei vocaboli », che in antico sarebbero state :saminate in ben altra maniera, hanno, in questo :aso, un'interpretazione del tutto nuova e personale.

La *superbia carminum* non è per lui che maeria d' investigazione; la *gravitas sententiae* asume un'importanza comune al verso e alla pro.a ; ma nella elevazione delle costruzioni e ıell'eccellenza dei vocaboli (che sono lo stile e a dizione) è la parte profonda della critica di)ante. Negli esempi citati di costruzioni lo studio ›er rendere non comune il comune, per dare ıll'espressione singolarità ed incanto poetico con 'ordinamento musicale della parola è evidente.)nde conclude il Saintsbury che Dante per questo uo studio dello stile, che fino a lui, in tutta 'antichità, ad eccezione di Longino, era disprezzato come volgare, disprezzo che costituisce la differenza essenziale fra la critica antica e quella d'oggi, precorre la critica moderna. Cosí, secondo il critico inglese, il capitolo del *De Vulgari Eloquentia* che tratta dell'eccellenza dei vocaboli, è il cuore di questa critica dantesca, e se il ragionamento può parere arbitrario, e nelle distinzioni difficile, è tuttavia profondo e richiederebbe solo maggiore ampiezza.

Il Saintsbury giunge, anzi, alla conclusione che Dante abbia con ciò voluto esprimere questa teoria : « L'eccellenza letteraria sta nell'espressione non nel significato ».

Questa conclusione, opposta a quelle cui arriva il D'Ovidio, il quale trova la classificazione delle parole fatta in curioso modo, il cenno alla varia qualità di versi e di costrutti specificato in maniera assai vaga[1], fanno pensare che se la critica del secondo libro del *De Vulgari Eloquentia* è critica formale, chiamiamola cosi, e vi sono trattati il contenente piú che il contenuto, non erano né potevano essere questi i concetti con cui Dante si accingeva a dar la teorica del volgare.

La modernità assoluta onde in questo caso il Saintsbury valuta e giudica, fa sí ch'egli veda in quel che forse era frutto della parte piú medievale e scolastica dello spirito dantesco, ciò che Dante, a mio parere, non poté pensare e non pensò. « Quella preoccupazione oratoria, continua il Saintsbury, che negli antichi critici fu cosí costante, anche quando si occupavano di poetica, non compare nel *De Vulgari Eloquentia;* ma non perché, come vogliono alcuni, egli tratti di poetica solamente, bensí perché l'attività del suo intelletto, e il trascorrere dell'età lo volevano; per cui gli fu possibile di liberarsi da molti di quei pregiudizi che pesavano sugli antichi. Dante pur riferendosi alla prosa, mostra di non occuparsi della preminenza dell'oratoria. E aiutato da ciò che egli conosceva della letteratura nuovamente fiorita, liberandosi da questo grande errore proprio della critica antica riconobbe l'esistenza letteraria della prosa, fatto di cui troviamo la prova negli accenni alla prosa Troiana e Arturiana ». Pur restando vera quest'ultima affermazione, che del resto, praticamente, Dante aveva confermato fin dal primo lavoro suo, a me sembra che, se egli non ci dimostra preoccupazioni oratorie, è soprattutto per la ragione che il Saintsbury respinge, cioè perché di prosa Dante si è occupato incidentalmente e

[1] ZINGARELLI, *op. cit.*, pag. 417.
[2] *De Vulg. Eloq.*, II, 4.
[3] Vedi D. COMPARETTI, *Virgilio nel Medio Evo*, Firenze, 1896, vol. II, cap. XIV.

[1] D'OVIDIO, *op. cit.*

troppo in breve da rivelarci chiaro e definito in quei rari accenni un pensiero di tanta importanza.

Quando nel primo capitolo del libro II del *De Vulgari Eloquentia* Dante non nega alla prosa l'uso del volgare illustre, deve necessariamente aver pensato ad una forma prosastica che corrispondesse a quel che era nella poesia la canzone. E quale sarebbe stata questa forma? Qualche critico vorrebbe che fosse appunto l'oratoria; altri il trattato. La prima supposizione è chiaro indizio che l'affermazione del critico inglese è troppo assoluta e che malsicure son le basi su cui appoggia; poiché è dubbio se Dante avesse su questo argomento teorie determinate e precise come per la poesia, nella quale considerò principalmente la lingua, la forma, l'ordinamento. Perché? Perché, scrive il Saintsbury, « la poesia romanza e dei Minnesinger germanici richiedeva necessariamente trattazione ben diversa dall'antica; i canti di guerra non potevano scostarsi troppo dai modelli ch'erano in essa, ma, come Dante ammette, non c'erano canti di guerra in Italiano. L'elemento mistico e religioso, quasi nullo nella poesia dell'antichità.... animava scarsamente l'azione; il soggetto, benché trasmutabile nelle sue forme come nebbia in montagna, era quasi sempre il medesimo. L'espressione del sentimento individuale, intenso, appassionato del poeta era tutto, e su ciò nessuna critica generale sarebbe stata possibile». Ciò che Dante osservò costituiva argomento nuovo e interessante, ma, prosegue giustamente il Saintsbury, le considerazioni di critica formale non possono farci chiamare Dante un puro formalista. Anzi «non c'è poeta, egli dice, in tutto il mondo poetico, non i tragici greci coi loro piú gravi cori, non Lucrezio nel suo fervore di realismo idealista, non Shakespeare nei momenti profondi di Macbeth, di Prospero, di Amleto, non Milton, non Wodsworth, che sia più appassionato, più ideale e pieno di pensiero, inebriato del soggetto di cui tratta ». Egli « deve al logico esercizio del disprezzato scolasticismo, al suo tempo, al rinnovarsi della mente umana dopo un periodo di sonno, e, sopra ogni cosa, al suo genio poetico il fatto di aver saputo completamente separare e distinguere la poesia dalla prosa.... sentire che in esse potevano trattarsi i medesimi argomenti, ma che la trattazione del poeta era diversa e riconoscerne le differenze, le quali egli trova precisamente là dove cinquecento anni piú tardi Wordsworth non le vorrà trovare, nella dizione poetica e nel metro ».

E qui il critico inglese ha veduto acutamente e le sue osservazioni trovano conferma nel par. XXV della *Vita Nuova*, dove Dante scrive che « ai poeti è conceduto maggior licenza di parlare che alli prosaici dicitori » e che « è degno e ragionevole che a loro sia maggior licenza largita di parlare ».

Nel *De Vulgari Eloquentia* (II, 6, II, 2) sono altri accenni, che giovino alle osservazioni del Saintsbury, di poca importanza; ma nella *Divina Commedia* (*Inf.*, XXVIII 1-3) troviamo questi versi:

> Chi porria mai pur con parole sciolte
> dicer del sangue e delle piaghe appieno
> ch' io ora vidi, per narrar piú volte?

In essi l'osservazione del Saintsbury trova piena e assoluta conferma perché la distinzione tra prosa (parole sciolte, *oratio soluta*) e poesia è puramente formale essendo ammessa la possibilità, di descrivere, tanto nell'una che nell'altra, la medesima cosa, e notandosi la distinzione e la separazione nel modo piú preciso e piú netto.

Nel XXVI del *Purgatorio* Guido Guinizelli addita al Poeta Arnaldo Daniello. Questi dice al « Massimo Guido »:

> « Versi d'amore e prose di romanzi
> soverchiò tutti, e lascia dir gli stolti
> che quel di Lemosí credon ch'avanzi »,

in cui l'accenno alle prose di romanzi suscita ancóra discussioni. Il prof. G. Rossi in un suo recentissimo studio [1] nel quale rivendica alla parola prosa, sia nel *vulgare prosaicum*, sia nelle *prose di romanzi* del verso dantesco il significato di poesia in genere, e specialmente di poesia narrativa fondandosi su esempî sincroni e sul *De Vulgari Eloquentia*, cosí parafrasa questo passo: « Arnaldo è migliore di me, cioè è migliore di tutti coloro che hanno poetato in lingua del sí », ma non si accontenta di affermare tale superiorità sui primi e soggiunge che è anche il migliore di quanti hanno poetato in lingua d'oc. Senonché il Torraca, nella sua recensione all'opuscolo indicato, con osservazioni, a mio parere piú convincenti, conclude che Dante tanto nel *Purgatorio* che nel *De Vulgari Eloquentia* usò *prosa* « in modo che non v'è barba d'uomo che possa costringere il vocabolo a significare poesia in genere e poesia narrativa in ispecie » [2].

Dante, quindi, in tale accenno, come in quelli precedenti, in questa distinzione formale tra prosa

[1] G. Rossi, *Le « prose di romanzi » e il « vulgare prosaicum »*, Bologna, Zanichelli, 1906.

[2] *Bullettino della Società dantesca italiana*, vol. XV, fascicolo X-XI.

e poesia, in questa differenziazione in ogni cosa fuorché nell'argomento, la quale ci rivela in lui un pensiero del tutto nuovo, ci mostra come, pur non occupandosi di prosa, abbia, nelle poche parole cui accenna fatto conoscere un pensiero di capitale importanza.

Nel *De Vulgari Eloquentia* se non i maravigliosi concetti intraveduti dal Saintsbury è da notare certamente la forza di un pensiero critico il quale, nonostante i tempi, fu in certe sue concezioni nuovo e talvolta profetico. Ma Dante rimane un teorico piú che un critico; quanto di critica scorgiamo nell' opera di lui si deve in gran parte alla forza latente di questa facoltà che si esplica in molti modi, non però in maniera sistematica. Egli deduce la teoria riferendosi principalmente all' opera propria, e vi porta quella osservazione potentemente personale, quelle vedute larghe e geniali onde il suo Trattato, pur riprendendo dall' antico, muove verso il nuovo; e pur avendo basi scolastiche se ne stacca con volo di aquila.

(*Continua*).

NERINA BADALONI.

DANTE EN BELGIQUE

Dante, parcourant le septième cercle de l'*Enfer*, trouva, le long du Phlégéton, des digues pareilles à celles « que les Flamands, entre Cadsandt (ou Wissant?) et Bruges, craignant le flot qui s'avance vers eux, élèvent pour que la mer s'enfuie ». Pour parler ainsi avait-il vu ces Flamands derrière leurs digues, était-il venu dans notre pays que devaient visiter Villani et Pétrarque? On se plairait à imaginer le banni florentin chez les communiers vainqueurs des rois, chez les ennemis de ces Capets que maudit à jamais le XXe chant du *Purgatoire*. Mais rien n'appuie pareilles conjectures, qui ne sont pas plus vraies pour être « bien trouvées »; et sans doute les relations entre le port de Bruges et la Florence commerçante d'alors fournissaient au poète assez d'occasions d'entendre nommer les constructions du littoral flamand.

Au lieu donc de remuer les hypothèses et les légendes greffées sur les voyages du glorieux exilé, nous tâcherons de retracer rapidement la fortune de son poème dans notre pays, sa faveur auprès de nos compatriotes.

Pendant le XIVe siècle il fut sans doute aussi ignoré chez nous qu'en France[1]. Même beaucoup plus tard, après que Christine de Pisan l'eut fait connître à Paris, nous ne trouvons pas encore trace de sa gloire dans nos provinces. Et Philippe le Bon, moins bien loti que René d'Anjou, que le comte de Clermont et que le duc de Berry, ne possédait pas, dans sa riche bibliothèque, un seul exemplaire de la *Commedia*[1]. Qu'y avait-il non plus de commun entre le *dolce stil nuovo* et la lourde emphase des rhétoriqueurs bourguignons?

***

Le mouvement artistique qui conduit du moyen âge à l'époque moderne fut brillamment servi par nos compatriotes: les musiciens et les peintres flamands se révèlent à l'Europe, et ils rapportent aussi des pays qu'ils ont parcourus, des inspirations nouvelles. La perpétuelle séduction de l'Italie fut naturellement la plus forte, et nos artistes arrivèrent assez tôt au delà des Alpes pour y trouver florissante encore la renommée du premier poète toscan.

Depuis Tieck et Carlyle, depuis Rossini et Musset, on a souvent parlé de musique à propos de Dante: cette association si légitime de l'harmonie et des trois *cantiche*, elle a été réalisée de bonne heure par les nôtres, et longtemps avan qu'

Antony battit avec Dante
Un andante,

Josquin Desprez et Adrian Villaert avaient consacré à des passages de Dante des compositions,

[1] Je me permets de renvoyer, pour cette question, à mon *Dante en France* (1 vol in-8°, 276 pages, Paris, Fontemoing; Erlangen, Junge, 1906).

[1] C'est ce que m'affirme M. Georges Doutrepont, qui prépare un catalogue de la Bibliothèque des ducs de Bourgogne.

qui d'ailleurs ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Josquin Desprez, qu'admirèrent également Luther el la cour de Ferrare, était « hennuyer de nation », étant né à Condé ; il dirigea la chapelle de Louis XII après avoir passé à la chapelle Sixtine sous Sixte IV (1471-1482), et la France pourrait ainsi le réclamer autant que la Belgique actuelle. Mais le Brugeois Adrian Villaert est tout à fait des nôtres, et sa gloire fut également européenne : il fonda l'école vénitienne, et Rabelais l'ouït encore dans le chœur des joyeux musiciens qui ouvre le IVe livre de *Pantagruel.*

Ainsi les Belges auxquels Guichardin reconnaîtra la maîtrise de la musique, se manifestaient ou se formaient au contact de l' Italie, révélatrice bientôt de tout art et de toute beauté. Ce qui est vrai de la musique ne l'est pas moins de la peinture, et ici encore la précocité, l'éclat de nos générations d'artistes fit passer sur les toiles flamandes un reflet du siècle de Dante et de Giotto. Nous avons conservé du poète florentin des portraits dus à une main flamande. On voit aujourd'hui au Louvre, sous le n. 1630, un portrait de Dante entré là en 1862 avec la collection Campana, et dans lequel on songe à retrouver sous la gaucherie du dessin le profil du Bargello. Le catalogue attribue cette œuvre à une école italienne du XVe siècle, mais l' inscription peinte au bas du tableau : DANTI ANTIGERIO semble, par la forme du dernier mot, trahir une main étrangère, peut-être flamande. « Ce portrait, — m'écrit M. Georges Lafenestre, le juge le plus autorisé en cette matière, — faisait partie de la série des vingthuit portraits garnissant la Bibliothèque de Federigo da Montefeltro au Palais d' Urbin (voir Vespasiano de Bisticci). Attribués d'abord à Melozzo de Forlí, ils semblent plutôt, même par documents, être de la main de Justus de Gand ou de quelque autre Flamand sous l' influence de Melozzo ». En tous cas, beaucoup plus tard, quand l' Italie acquiert l'hégémonie artistique et littéraire, nos peintres travaillent là-bas à côté des élèves de Michel-Ange, qui avait eu pour Dante une admiration incomparable. Jusqu'au début du XVIIe siècle, Florence, restée fidèle à son plus grand poème, sollicitait en faveur de Dante les artistes étrangers, le Flamand vander Straet comme bientôt le Lorrain Callot. « Notre Belgique et les cités ses filles, disait Carel van Mander en 1604, ont droit de reprocher amèrement à la cruelle Florence, la ville des fleurs, de leur avoir ravi non seulement la fleur de l'art statuaire en la personne de Jean de Bologne, mais encore l'éminent peintre Jean vander Straet, de Bruges, en Flandre, que, pareille à l'astucieuse Circé, à la suppliante Calypso, à l'enchanteresse Alcine, elle laisse vieillir loin de la terre natale... »[1]. Van Mander avait tort de gémir, car le temps était venu où les artistes du Nord ne réussissaient au delà des monts qu'en s'assimilant à l'art italien. Le Stradan, comme s'appellera vander Straet, peignit des illustrations de la *Commedia,* une allégorie représentant Dante, Béatrice, Virgile, avec, dans les coins du tableau, les divers royaumes de l'autre vie ; puis Ugolin dans la tour de la faim. Gravées par Galle, les pictures du Stradan jouirent d'une certaine durée, et au début du XIXe siècle, quand Artaud de Montor publiera. comme une grande innovation, sa traduction de la *Divine Comédie* avec le recueil de dessins de Giacomelli (Chomel), le Dante du Stradan figurera en tête de ces illustrations (1813).

***

Par contre, les Italiens que le commerce, la politique et les guerres amenaient dans nos provinces, ne paraissent pas y avoir propagé sensiblement le culte de leur plus grand auteur. Pourtant la colonie florentine de Bruges était opulente au temps des ducs de Bourgogne, et elle demandait parfois des portraits à nos artistes : une commande d'Angelo Tani faisait placer des visages toscans dans le *Jugement dernier* de Memlinc, et Tommaso Portinari [2] (de la célèbre famille Portinari), commanda à Hugues vander Goes († 1482), le célèbre triptyque de la *Nativité* de Sainte Marie Nouvelle à Florence, oú sont représentés Tommaso, sa femme et ses enfants. Ces riches marchands songeaient moins à Béatrice, probablement ; et après la cour bourguignonne, notre pays n'eut pas de Fracçois Ier et de Marguerite de Navarre pour attirer les lettrés qui auraient pu s'occuper un peu de Dante. Nos hôtes italiens ne suscitèrent par chez nous la curiosité chancelante et les courtes études dantesques qu'occasionnaient à Paris leurs compatriotes plus nom-

[1] *Le Livre des peintres* de CAREL VAN MANDER, traduit par H. HYMANS (1885), page 110. — Voir aussi MUNTZ (EUG.) *Histoire de l'art pendant la Renaissance.*

[2] Agent des Médicis à Bruges (voir H. HYMANS, *o. c.*, page 55; et WARBURG dans *Jehrbuch der königlich preussischen Kunst-sammlungen*, **Berlin 1902, t. XXIII**, page 250 et suiv.).

breux et plus illustres. Et n'ayant reçu ni Catherine de Medicis, ni Alamanni, ni Corbinelli, nous n'avons pas non plus produit de traducteur comme Balthasar Grangier. A l'époque, précisément, où ce chanoine parisien translatait la *Divine Comédie*, et dédiait à Henri IV son œuvre peu assortie à la poésie frivole du temps, un gentilhomme brugeois, à moitié ruiné par les guerres, mélancolique et désœvré, Philippe de Maldeghem, seigneur de Leyshot, dédiait au prince Maximilien de Bavière son *Pétrarque en rime françoise avecque ses commentaires*[1]. Maldeghem, en choisissant pour exercices récréatifs « les œuvres vulgaires du très moral, très honneste et vertueusement amoureux Pétrarque », se mettait à la remorque d'une mode française déjà vieillissante, et de ces poètes auprès desquels il s'excuse de son origine flamande[2]. De même pendant toute la période classique notre pays ne sera guére, à ce point de vue, qu' une province de la France. On ne voit pas même que les célèbres imprimeurs d' Anvers, qui fournissaient à l'Europe des livres en toutes langues, se soient occupés de Dante comme leurs rivaux de Lyon.

Durant cette longue période que domine le goût français, nos compatriotes, comme les grammairiens de Port-Royal et comme Voltaire, reconnaîtront seulement à Dante le mérite d'avoir fondé la langue littéraire en Italie. En 1739 l'abbé Foppens, dans sa *Bibliotheca belgica*, à l'article Coppée (Denis), disait de ce poète wallon que ses compatriotes hutois ne lui devaient pas moins d'obligation que les Florentins à Dante. pour avoir illustré son idiome vulgaire : voilà un glorieux modéle dont nos auteurs wallons songent peu à se réclamer !

En Belgique comme en France aussi, les guerres de la Républ:que et de l'Empire devaient mêler les nations et les hommes, et amener finalement les auteurs étrangers dans les bibliothèques comme les alliés à Paris. Mais les étrangers, ce sont surtout les Allemands et les Anglais. Si Rivarol et Chateaubriand se sont rencontrés à Bruxelles, ce n'est pas de littérature, ce n'est surtout pas de Dante qu'ils se sont entretenus. Le traducteur de l'*Enfer* devait recommander à Chênedollé, qui le visitait à Hambourg, l'étude de la *Divine Comédie ;* mais il s'est apparemment moins soucié d'instruire les Belges que de leur décocher à l'occasion un trait de sa malice. Les émigrés n'éprouvèrent pas, comme au siècle suivant les révolutionnaires français réfugiés chez nous, le besoin de propager leurs idées littéraires par des conférences et des articles de journaux belges.

Mêlés intimement aux événements français de toute nature, nos compatriotes, surtout ceux qui étaient établis à Paris, trouvaient d'ailleurs l'occasion de s'occuper de Dante à l'époque de Rivarol ; et Artaud de Montor, qui au retour de Florence traduira Dante (1811), disait : « Bruges était la patrie de Van Praet, conservateur de la Bibliothèque du roi, à qui j'ai dû de très utiles communications pour mes travaux sur Dante ». C'est Van Praet notamment qui a raconté à Artaud l'histoire de Louis XVI en prison faisant prendre à la Blbliothèque « nationale » la traduction du *Paradis* par Grangier, et lisant Dante avant d'aller lui-même voir l'autre monde.

***

Sous la période hollandaise, entre une France où la fermentation romantique était mêlée d'enthousiasme et d'étuds dantesques, et une Hollande où Bilderdijck donnait le signal de l'adaptation d' épisodes de la *Divine Comédie*, notre pays reçut naturellement Dante, entre Ossian et Gœthe, au nombre des grands noms volontiers invoqués, des « demi-dieux plus honorés que connus »; et des hommes comme de Reiffenberg, étaient poètes et adaptateurs avant de devenir érudits. Dante a apparemment comme titres de gloire, ici comme partout, Francesca et Ugolin, et dans la capitale de la jeune et libre Belgique, en 1836, Edouard de Biefve exposait son tableau. *Le comte Ugolin et ses fils dans la tour de Pise*, dont L. Alvin rendit compte la même année. L'influence étrangère s'exerçait ainsi sur la peinture comme sur les lettres, suivant un phénomène remarquable dans tout le romantisme : de Biefve était notre Delacroix ![1]

[1] A Douai, chez Fabry, 1606 ; préface datée de Bruges, 1597.

[2] Il dit aux « poëtes françois » :

Pourtant — s. de grâce, où que voirrez ma faute,
Dieu mand, l'emprinse estoit bien haute.

[1] On songerait également à trouver l'influence de Dante chez notre romantique Wiertz, qui tout au moins subit celle de Delacroix, et qui était pénétré de lectures romantiques où Dante et Milton avaient leur place. *Napoléon aux Enfers* fait l'effet d'être en peinture ce que les poèmes dantesques de Th. Gautier (Napoléon dans la *Comédie de la mort*) et de Lucien Paté sont dans la poésie.

La ferveur exaltée des novateurs s'accompagna bientôt d'une rénovation des études dantesques, et notre pays encore une fois emboîta le pas aux Italiens et aux Français : la *Vie de Dante* du comte Balbo, écrite avec beaucoup de verve et d'exubérance, avait eu un grand succès auprès des Italiens et des étrangers, et en 1844 la comtesse de Lalaing en publiait à Bruxelles une traduction qui fut remarquée en son temps, et qui fut examinée dans la *Revue des Deux-Mondes* (1848).

Placées au carrefour de la culture française et de l'érudition allemande, ouvertes à l'influence étragère, nos universités accueillaient même des maîtres de Paris ou d'Outre-Rhin, et c'est le temps où Sainte-Beuve va entretenir les Liégeois [1] de ce Chateaubriand qui avait passé tout un temps pour une manière de Dante français. La patrie de Karl Witte et de Philalethes, qui fournira K. Hillebrand à la France, nous avait envoyé J.-D. Fuss, qui enseigna l'histoire littéraire à l'Université de Liége. Il publia même à Tournai en 1854 *Françoise de Rimini et le comte Ugolin, deux épisodes de l'Enfer de Dante traduits en vers latins, et suivis d'observations du traducteur sur la « Divine Comédie »*. Comme autrefois Charles Lebeau, cet Allemand de Fuss s'attarde donc à des exercices d'écolier ; il fait dire à Francesca, à l'endroit de la « parole amère » qu'avait commentée Musset :

Misero nihil aeque,
Illa refert, triste, ac tempus meminisse beatum :
Scit tuus hoc doctor.

Il essaie ensuite, en sa lourde prose, de déduire les raisons de « la manie qui, depuis trente à quarante ans, ne cesse d'augmenter la littérature dantesque des siècles antérieurs, que Charles ose appeler immense et inutile ». Dans son commentaire français comme déjà dans une épître latine de 513 vers, il s'élève contre la « dantomanie » et les « dantomanes », et fait une distinction subtile entre les dantomanes par manque de goût et les « dantomanes par un excès d'admiration du moyen âge, et le désir d'y ramener le monde moderne ». Fuss concède avec longanimité que « l'intérêt, soit historique, soit religieux, soit poétique de la *Divine Comédie* est immense comme sa matière ; mais il fallait l'inconcevable dantomanie réservée au dix-neuvième siècle pour mettre cet ensemble grandiose, cette création d'un génie *du* premier ordre, hors de toute comparaison avec l'antiquité et le monde moderne, à l'égard du langage, de la diction, du style, en un mot de l'art de la composition ». Le contempteur de la dantomanie a lu d'ailleurs Witte et Wegele et Ruth, Ozanam et Delécluze, et il manquait moins de savoir que de sens. Il avait revu sa traduction pour une réimpression qui n'a pas eu lieu : ce texte se trouve aujourd'hui à la Bibliotèque de l'Université de Liége (dans le legs Leroy) ; des notes, en latin, en français, en allemand, relatives à la versification, aux académiciens rapporteurs, à la bliblographie dantesque, couvrent les feuillets de garde, les marges, et des feuillets blancs reliés à la suite du texte. C'est là qu'en est restée l'élucubration de ce Teuton, qui sans doute n'était pas plus sot que son contemporain Aroux, mais qui n'était point fait pour inspirer à nos compatriotes si hospitaliers le sentiment de l'art toscan [1].

Par la suite notre pays se contente facilement de la dantographie étrangère, des traductions françaises pour la Wallonie, des traductions néerlandaises pour les Flamands. En 1879, M. J. Nolet de Brauwere van Steeland entretenait les membres de l'Académie royale de Belgique des « traducteurs de Dante Alighieri aux Pays-Bas » : les travaux de Ten Kate, de Potgieter, de Kok, de Bohl surtout, ne sont pas restés sans fruits pour le public flamand. A côté des éloges accordés au dernier traducteur par « les professeurs Dozy et De Vries », M. Nolet de Brauwere van Steeland rappelle que « M. le professeur A. Dupont, de Louvain, consacre à l'appréciation de cette œuvre un important article dans la revue *De Vachter* ». Et il arrive encore au gouvernement belge de donner la traduction de la *Divine Comédie*, par Bohl, à nos jeunes gens dans les distributions de prix des concours généraux.

***

Mais que font les Belges eux-mêmes pour honorer Dante ou s'inspirer de son œuvre ? Le temps semble bien passé où André Van Hasselt éprouvait l'ambition d'une épopée mystique, à la ma-

[1] Tel mot de Sainte-Beuve sur Dante à propos de Chateaubriand a déjà été relevé par F.-X. Kraus, *Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und Politik*, p. 775.

[1] M. A. Farinelli, le savant historien de la vogue dantesque, m'a signalé une élucubration de Huelens sur Dante dans les Flandres, dans la *Revue franco-italienne* de 1858.

nière des Soumet et des Quinet, qui tous avaient plus ou moins pour parrains Dante, Milton, Klopstock. Et la trace la plus tangible qu'ait laissée Van Hasselt dans les souvenirs dantesques de nos lettrés, est peut-être dans les vers de Delille ou de Barbier que Charles-André accueille dans son indigeste chrestomathie, et qui invoquent le chantre d'Ugolin ou le vieux Gibelin. Cette pauvre compilation de Charles-André, ne perdant pas l'occasion de commettre une erreur, disait, dans une note mise à la *Ballade des dames du temps jadis*, que la Bietris de Villon était la Béatrice Portinari de Florence! Nos érudits retrouvaient donc Dante où il n'avait que faire, et Kervyn de Lettenhove se serait volontiers figuré Gilles le Muisi rencontrant Dante sur les bancs de la Sorbonne. Tous ces détails ne sont intéressants que quand ils sont mis en vers par un poète de génie, et il serait fastidieux et fort inutile de relever tous les passages où des Belges ont pu parler de Dante. Les seuls cas intéressants sont ceux où l'amour mystique, le tableau des châtiment éternels, les espérances de la foi chrétienne ou le charme des vers italiens s'accordent à l'état d'esprit d'un penseur, aux sentiments d'un poète. Octave Pirmez, qui rêvait un christianisme philosophique inspiré de Pascal, avait mis Dante au nombre de ses admirations, et les *Jours de solitude* ont pour épigraphe les paroles de l'amant théologien :

Esser conviene
Amor sementa in voi d'ògni virtute.

Voyageant en Italie Pirmez songe à Dante, et à Pratolino il s'écrie : « Que de fois Dante Alighieri dut porter ses pas vers ce lieu solitaire ! que de fois, il y a cinq siècles déjà, sa figure pensive dut apparaître sur les rampes de ce vallon ! Je voyais le fier gibelin marcher en silence en sa robe longue, le cœur troublé par les rêves profonds de l'amour, et l'esprit torturé par les sombres événements d'une époque barbare. Les regrets se peignaient sur ses traits délicats, où les nobles douleurs s'étaient arrêtées. Au milien du voyage de sa vie, la fille de Portinari avait échappé à sa passion, et Gemma Donati aurait pu reprocher au poète infidèle d'être sorti du droit chemin de la constance. Peut-être aussi n'était-elle pas éloignée, l'heure où l'exilé davait s'écrier en se tournant vers sa patrie ingrate : *Popule mi, quid feci tibi?* Ame inquiète, occupée de l'eternel destin, il glorifiait toute la poésie d'un siècle de luttes à outrance et de visions chrétiennes. Réfugié aux régions de l'idéal, il cherchait à se consoler de l'adversité par la contemplation mystique, et, voulant répondre aux interrogations muettes de l'exaltation religieuse, il pénétrait au royaume des morts pour leur ravir leurs secrets. Combien ce site de Pratolino dut plaire à son austère génie, alors surtout que les derniers feux du soleil tombaient sur les flancs rougeâtres de l'Apennin et qu'une vie mystérieuse se répandait sur ce paysage expressif! Du sommet de ces collines rouillées par les pluies et hérissées de cyprès, il pouvait sentir monter à lui les formes cruelles des cercles de châtiments qu'il allait dépeindre, et, portant les regards vers la *Cité des Fleurs*, vers ce campanile du Giotto au pied duquel il aimait à méditer, il pouvait voir ses graves pensées se revêtir de la duce forme florentine. Son génie hautain, que pénétrait une âme tendre, il en trouvait l'image en ce site écarté que viennent effleurer les brises de l'Arno. J'ouvris à l'aventure son livre immortel, et je commençai à lire cette page où éclate sa grande pitié, lorsque, dans le sombre séjour où sa vision le mène en compagnie du poète de Mantoue, il recontre les ombres injortunées de Paul et de Francesca de Rimini »[1] :

Dès que j'eus enteudu ces âmes blessées....

L'imagination de Pirmez suivait Dante, comme sa pensée suivait Pascal. Ainsi l'auteur des *Pensées* et celui de la *Divine Comédie*, qu'on a si souvent rapprochés l'un de l'autre depuis Rivarol, s'unissaient dans la pensée du châtelain d'Acoz. La même tradition idéaliste se conservera dans notre littérature de langue française, et M. Fernand Séverin a rêvé également à l'amante immaculée qui conduit l'homme à la vérité. Il intitule *Béatrice* un de ses *Poémes ingénus*, et par un dédoublement du poète et de son âme dont l'habitude remont aux anciens poètes italiens, il s'écrie :

Que l'ineffable enfant soit votre Béatrice,
O mon âme toujours errante, et toi, mon cœur,
L'âtre réconfortant, la lampe protectrice,
Et le guide et le but, aux sentiers de l'erreur.

Il import moins que M. Camille Lemonnier trouve à notre Borinage le caractère sombre et désolé des cercles de l'*Enfer* de Dante, ou que par-ci par-là éclose un vague et fugitif souvenir de la *Divine Comédie* ou du poète banni.

Dante jouit, en effet, dans un certain sens,

[1] *Jours de solitude*, Paris, Plon. 1883, pag. 171. Pirmez cite le passage du V[e] chant de l'*Enfer*, d'après la traduction Brizeux.

d'une gloire qui va jusqu'à la popularité. Qui n'a entendu parler, ne fût-ce que par les poètes romantiques, du vieux Gibelin, de la grande âme immortellement triste, de l'Enfer et des chapes de plomb, de Francesca et d' Ugolin, du pain amer de l'exil, et de la douleur de monter l'escalier d'autrui, — dont Victor Hugo se souvenait à Bruxelles en recevant la visite de de Brouckère? On a entendu citer à la Chambre des représentants, il y a quelques années, les âmes veules que Dante met à l'entrée de son enfer pour ne pas leur accorder la grandeur du crime. En général Dante joue un tel rôle dans la littérature mondiale, et a exercé si souvent l' imagination de la postérité, qu'il fait partie du bagage littéraire de tous les esprits cultivés. Les Belges et les Français sont assez clairsemés qui approfondissent ce coin du savoir littéraire. Le vieux poète symbolique est même parfois exposé à certaines railleries dans notre pays, et je me rappelle vaguement une parodie assez faible du début de l'*Enfer* dans le *Messager de Bruxelles* d'il y a quatre ou cinq ans; je crois que Dante y disait à Virgile: « Marche, vieux; je te suis ».

La *Vita Nuova*, à laquelle le symbolisme te le préraphaélitisme avaient fait une certaine vogue en France, était aussi très connue de nom dans notre pays, et l'on vit natrîe une revue appelée *Vie Nouvelle*, où il fut un peu question de Dante à propos de d'Annunzio. Mais cette *Vie Nouvelle* eut une vie plus courte que neuve, et elle ne fut suivie d'aucune *Divine Comédie*.

***

A la fin du XIX[e] siècle et de nos jours, trois grands facteurs contribuent à ramener à Dante des admirateurs, des traducteurs et des commentateurs: le mouvement chatolique; la philologie romane; les relations avec l'Italie.

Le siècle d'Ozanam a vu grandir parallèlement la philosophie thomiste et les études dantesques. La première a trouvé dans notre pays un foyer remarquable, les secondes y ont eu aussi un regain de vitalité. En 1887 M. Paul Mansion a commencé, dans le *Magasin littéraire et scientifique de Gand*, à publier sa traduction de l'ouvrage allemand *La Divine Comédie de Dante, sa caractéristique, son idée fondamentale*, du théologien catholique Hettinger. La *Divina Commedia* est éditée un peu plus lard (1894) à Tournai (éd. Poletto, chez Desclée-Lefebvre), avec une épître dédicatoire à Léon XIII, qui recommandait à l'Italie et au monde saint Thomas pour la philosophie et Dante Alighieri pour les lettres, et qui avait fondé une chaire dantesque à Rome. Le poète scolastique avait de-ci de-là des lecteurs assidus, tel Loomans à Liége, venu à lui par l'enseignement philosophique comme A. de Margerie à Lille. M. Godefroid Kurth surtout, à qui nos études littéraires n'ont pas moins d'obligations que l'histoire propement dite, comprend admirablement l'Homère du catholicisme et sa place dans la littérature européenne; il le présente excellemment dans le cours de littératures étrangères à l'Université de Liége, dans des conférences comme celle qu'il fit à Gand il y a quelques années, et récemment il étudiait dans la revue *Durendal* (1902) l'esthétique du poème sacré: cette dernière étude, reprise dans la collection du chanoine Guillaume, appartient aux travaux qui veulent faire dans notre éducation littéraire une juste place aux modernes. L'éminent professeur de Liége goûte avec un vrai sentiment de poète le charme exquis du *dolce stil nuovo*, l'idéalisme rêveur de l'amant de Béatrice. Un jour, récitant le fameux sonnet :

Guido, vorrei che tu e Lapo ed io
Fossimo presi per incantamento...

il ajoutait : « Dante n'aurait pas fait la *Commedia* qu'il serait encore le plus grand poète de l'Italie ». Mais c'est évidemment le poème des trois mondes qui est le titre de gloire suprême aux yeux de l'auteur des *Origines de la civilisation moderne*. Celui-ci a parcouru, comme jadis Ozanam, le chemin qui va de l'élaboration de la société chrétienne à son plus grand monument poétique. « Si Dante n'etait pas catholique, dit M. Kurth, je continuerais sans doute de l'admirer comme j'admire Henri Heine ou lord Byron. Mais je l'admirerais moins, pour la bonne raison qu'il n'aurait pas écrit la *Divine Comédie*. C'est la foi catholique seule qui pose devant le penseur le problème des destinées de l'humanité avec toute sa solennelle ampleur, et seule surtout elle en donne la solution: or, c'est la solution de ce problème qui depuis *Nel mezzo del cammin* jusqu'à *le altre stelle* est l'âme du poème sacré *auquel ont mis la main le ciel et la terre* ». Les études catholiques danteques, qui occupaient en France autant de prêtres que de laïcs, ne pouvaint rester sans écho en Flandre. et il y a quelque temps, feu le père dominicain Huyghebaert, de Louvain, publiait à Bruges sa traduc-

tion de la *Divine Comédie* en vers flamands, qui fut remarquée et appréciée dans une moitié de notre pays.

M. Kurth, en exposant l'idéal esthétique du poème qui est « une vue catholique sur la destinée du genre humain », faisait remarquer tout d'abord la laborieuse initiation qu'exige Dante : « Jamais œuvre ne porta si profondément l'empreinte et de son auteur et de son milieu ; jamais auteur et jamais milieu n'ont été moins semblables à ceux d'aujourd'hui ». Une science précisément, s'est consituée dont le but est de replacer dans leur milieu et d'expliquer les productions littéraires des peuples latins : la philologie romane. La Belgique l'a accueillie à la suite des autres nations, quoiqu'elle ne l'ait encore admise jusqu'ici que dans deux de ses universités, Liége et Louvain. M. Wilmotte, qui la rapportait de Paris et d'Allemagne. avait entendu les leçons de M. Gebhart à la Sorbonne, et il expliqua la *Vita nuova*, et le début de la *Commedia* à l'Ecole normale des humanités. Il abandonna bientôt l'italien ; M. Auguste Doutrepont, qui est chargé de cette langue à l'Université de Liége, avait suivi à l'Institut d'études supérieures de Florence l'enseignement de Bartoli : il consacre un cours à Dante, et il explique les principaux chants de l'*Inferno*, du *Purgatorio* et du *Paradiso*. Dante a naturellement sa place dans les notions de littératures étrangères données dans nos diverses universités, aussi bien que dans celles d'histoire de la philosophie scolastique comme les donne M. De Wulf à Louvein.

Enfin l'Italie des sociétés dantesques et des statues de Dante, qui est aussi l'Italie des tours de noces, des congrès et des expositions, a maintenant assez de relations avec notre pays, à Liége ou à Milan, pour attirer de loin l'attention des nôtres sur son plus grand poète, mêlé partout à son histoire comme à ses arts. Un Belge que je rencontrai au Congrès de Rome en 1903, me raconta comment des Italiens, qui lui parlaient français, lui avaient présenté un compatriote « savant critique et bon *dantiste* », et de même quiconque séjourne quelque peu au delà des monts y remarque bientôt le *dantista*, les lectures dantesques, le culte de l'auteur devenu classique, dont on a fait, par un singulier retour, un héros « national » à la manière moderne. Tout récemment encore, n'avons nous pas vu à l'Exposition de Liége les Dantes er les Béatrices abonder parmi les marbres de Carrare ? La dernière fois que je visitai M. Ku [illegible] ie vis sur sa cheminée un Dante en marbre blanc d'après le fameux buste du musée de Naples : il venait de l'Exposition.

***

Faut-il ajouter que les études dantesques font assez de bruit de par le monde pour solliciter parfois l'intérêt d'un lettré ou d'un érudit de Gand ou d'ailleurs? L'article de Gladstone *Did Dante study in Oxford?* contribua, par exemple, à faire reprendre la question de « Dante dans les Flandres », et un article, du reste très faible, de l'*Univers* [1], mentionnait les observations de « M. Dubois, du barreau de Gand ». Feu M. Dubois n'était pas seul à s'intéresser à ce problème. M. Paul Fredericq, le savant historien gantois, apportait dans l'*Academy* (1892) sa contribution à la question Cadsand-Wissant, et peut-être se trouvera-t-il bientôt assez d'érudits et de lettrés pour réaliser le rêve que forma jadis M. Kurth, de constituer une société dantophile belge. Cette société aurait assez de questions à résoudre, depuis celle de « Dante dans les Flandres » jusqu'à bien d'autres qui ont à peine pu être esquissées dans ces pages trop rapides ; elle trouverait peut-être les moyens d'intéresser un plus grand nombre de nos compatriotes à des études dont la portée peut être grande encore dans divers sens.

Rien que dans ces notes nécessairement incomplètes, il est un nom qu'on a vu revenir plus d'une fois : c'est celui de Bruges ; et ce n'est sans doute pas un simple hasard. Je me rappelle avec quel enthousiasme M. Pio Rajna, à Florence, me parlait de notre Bruges qui est un musée, et que semble hanter encore l'âme du moyen âge, fait de foi visionnaire et de luttes ardentes. Ce passé dont la grandeur frappait l'éminent dantologue italien, les Belges le comprennent de mieux en mieux à mesure qu'ils prennent davantage conscience d'eux-mêmes, et aussi qu'ils cultivent les études médiévales, si nécessaires à l'intelligence du plus grand poète moderne. On peut donc, sans trop d'utopie, espérer un léger progrès de Dante parmi nous dans un avenir prochain.

---

[1] 17 janvier 1894. — Je remercie ici M. L. Auvray, de la Bibliothèque nationale à Paris, de ses bonnes indications. — Les observations de M. Paul Fredericq dans la discussion entre M. Paget Toynbee et M. Alger ont été signalées par le *Bull. d. Soc. dant.* en faveur de Guzzante-Cadsandt.

Dante en Belgique! N'y avait-il pas autrefois des gens que ces mots eussent fait sourire comme si l'on avait dit: Homère en Béotie? Maintenant le moment semble venir d'étudier, comme un aspect de notre passé intellectuel, l'histoire des influences étrangères dans notre pays; et plus d'un chapitre de cette histoire peut réunir les artistes de nos grands siècles et nos lettrés d'aujourd'hui, les admirations fécondes des aïeux et les études présentes.

ALBERT COUNSON.

BULLETTINO BIBLIOGRAFICO

AGRESTI ALBERTO, *Luoghi, persone e fatti napoletani ricordati nella « Divina Commedia », esposti col metodo scientifico della statistica e preceduti da un discorso critico: memoria letta all'Accademia Pontaniana.* Napoli, R. tipografia Francesco Giannini e figlio, 1905, in-8° gr., pagg. 22-(2). (3287)

ALIGHIERI DANTE, *La « Divina Commedia » nuovamente commentata da Francesco Torraca.* Roma-Milano, Soc. Dante Alighieri, [Rocca San Casciano, Stab. Cappelli], 1905, in-16°, pagg. VIII-633-(1).

Questo volume, che è la prima parte dell'ottimo nuovo commento del Torraca, contiene le due prime Cantiche. Il *Giornale* parlerà del notevole lavoro appena sarà pubblicato il suo compimento, ansiosamente desiderato ed atteso. (3288)

— *La « Divine Comédie »: traduction nouvelle, accompagnée de notes, par Pier Angelo Fiorentino.* Paris, Librairie Hachette et Comp., 1905, in-16°, pagg. CVII-478. (3289)

— *La « Vita nuova », con introduzione, commento e glossario di Giovanni Melodia.* Milano, Casa editrice F. Vallardi, 1905, in-16°, XLVII, (1)-284.

Con buon metodo e con molta dottrina è condotto questo nuovo commento della *Vita nuova*, di cui il *Giornale* dovrà presto occuparsi distesamente. (3290)

— *La « Vita nuova » (The « New Life ») translated by Dante Gabriel Rossetti.* Venice, S. Rosen publischer (Prato, Fr.lli Passerini e C.), 1905, in-16° picc. fig., pagg. 130. (3291)

ANGIOLIERI CECCO, *I sonetti editi criticamente ed illustrati per cura di Aldo Massèra.* Bologna, Ditta N. Zanichelli, 1906, in-8 pagg. LX-112. (3292)

ANZALONE ERNESTO, *Il Canto XXV dell'« Inferno » letto al Circolo di cultura di Castrogiovanni.* Caltanissetta, tip. S. Petrantoni, 1906, in-8°, pagg. 27.

ARULLANI V. A., *Pensieri danteschi.* (Nelle *Cronache d. civiltà elleno-latina*, gen.-mar., 1904).

Osserva, tra altro, che nella *Commedia* son due giustizie ben distinte e sovrapponentesi: l'umana e la divina. La prima, quella cioè soggettiva del Poeta come uomo, è spesso, nella sua indulgente larghezza, quasi una rettificazione e correzione alla rigidità della seconda, che D. per lo più adotta oggettivamente come giudice. (3293)

BACHI AGOSTINO, *Samminiato.* Firenze, L. Franceschini, 1905, in-8°, pagg. 8-(4).

Ode, pubblicata « nel giorno 21 novembre 1905, in cui dal Municipio di Samminiato fu posto ai pie' della torre un ricordo dantesco per la memoria di Pier della Vigna ». (3294)

BARRY W., *Dante and the Spirit of Poetry.* (*The Catholic World*, LXXXIII, 145). (3295)

BERARDI CIRILLO, *Ancóra di un passo della « Vita nuova »; nuova interpretazione.* Ragusa, tip. S. Piccitto, 1906, in-8°, pagg. 89-(3).

Il passo è quello del par. 29: «... per quello che trattando converrebbe esser me laudatore di me medesimo: e però lascio cotale trattato ad altro chiosatore ». Il saggio del B., già pubblicato nel 1903, è ora novamente ripresentato dall'Autore per combattere le critiche degli studiosi e specialmente le obbiezioni che A. Corbellini mosse alla sua ipotesi dalle pagg. della *Rivista ligure* (anno 27°, 1905). (3296)

Bertelli G., *Case, casi, cose e cosí di archeologia, topografia, iconologia e paleografia dantesca nella città di Fiorenza, da' tempi degli Zebedei a quelli del cavalier Pietro Gori.* (Ne *La Vita*, del 4 e del 5 febbraio 1906).

Sulla oramai famosa e fastidiosa questione delle case degli Alighieri. Cfr. *Giornale dantesco*, XIII, 108 e *Bull. d. Soc. dant. italiana* XII, 312. (3297)

Boccaccio Giovanni — Cfr. il no. 3358.

Busetto Natale, *Saggi di varia psicologia dantesca: contributo allo studio delle relazioni di Dante con Alberto Magno e con san Tommaso.* Prato-Toscana, Officina tipo-lit. editr. Fratelli Passerini e C., in-16° picc., pagg. 170.

Cfr. *Giornale dant.*, XIII, 113. (3298)

Capetti Vittorio, *La « Regula fidei » di San Paolino d'Aquileia e le sue descrizioni dell'oltretomba: traduzione in versi e commento.* Perugia, Un. tip. cooperativa, 1905, in-8° gr., pagg. 28.

Questo notevole lavoro del Capetti è estratto dal vol. pubblicato a Cividale del Friuli nel 1905 in ricordo dell'XI° centenario della morte del patriarca Paolino d'Aquileia. (3299)

Carroll John S., *Dante Alighieri.* London, Hodder and Stoughton, 1906, in 16°. (3300)

Cattedra [*La*] *dantesca e la Duchessa Caetani di Sermoneta.* (Ne *La Nazione*, XLVIII, 114).

Relazione della commemorazione solenne di S. E. la Duchessa vedova di Sermoneta fatta dal Presidente della Società dantesca in Or San Michele il 23 aprile 1906. (3301)

Cavazzuti G., *Esposizione del Canto XIII dell' « Inferno » di Dante.* Modena, coi tipi della Società tip. modenese, 1906, in-16°, pagg. 45-(3).

È la bella conferenza fatta dal C., a Modena, nella Sala del Collegio San Carlo, il 26 marzo 1906. (3302)

Cesareo G. A., *Francesca da Rimini: tragedia, con prefazione di Luigi Pirandello.* Palermo, Remo Sandron, editore, [tip. F. Andò], 1906, in-8°, pagg. 199-(5).

L'ediz. è dedicata « A Andrea Maggi che dinanzi le folle perplesse ardí ritentare la grandezza della passione e dell'arte nella tragedia ». Seguono al testo brevi ma utili note dichiarative su *La rócca de' Malatesta; Il Taglia, buffone; Rosso strozzino e Giacopino canottiere; La brigata del Bagordo; La cappella dei Malatesta nella Chiesa di San Domenico grande, a Rimini; Prinzisvalle da Monaco, corsaro; su Francesca* e altri personaggi o luoghi della tragedia. (3303)

Chiappelli Alessandro, *Il Canto della Speranza.* (Nella *Nuova Antol.*, 1 maggio 1096).

Bello e profondo commento del Canto XXV del *Paradiso.* (3304)

Chimirri Bruno, *Il Canto XIII del « Paradiso », letto nella Sala del Nazzareno, 21 genn. 1906.* Roma, Forzani e C., tip. del Senato, 1906, in-8°, pagg. 22-(2). (3305)

Chistoni Paride, *Soluzione dell' enigma dantesco DXV.* Parma, Stab. tipolit. Luigi Battei, 1905, in-4°, pagg. (8). (3306)

Cimegotto Cesare, *L'Alighieri nella vita, nell'opera e nella sua varia fortuna.* Milano, Libreria edit. lombarda, 1906, in-16°, pagg. VII, (1)-245-(3).

Manuale ben disegnato e ben adatto alle scuole, sebbene non scevro di difetti che facilmente potranno correggersi in una nuova edizione. (3307)

Cosenza Vincenzo, *La giustizia nel concetto di Dante e l'odierna missione del Giudice.* Prato-Firenze, coi tipi dell' Officina tipolitografica F.lli Passerini e C., 1906, in-8°, pagg. 26-(6).

È il discorso letto alla Cassazione di Firenze il 23 decembre 1905, di cui cfr. *Giornale dantesco* XIII, 320. (3308)

Crescini Vincenzo, *Dante e Sordello.* (Nel *Fanfulla della domenica*, XXVII, 36 e 37).

Ricerca chi sia stato Sordello, fuori dalla fantastica vita nuova che D. gl' infuse, nella prima storica sua vita e quali gli aspetti del Trovatore, selvaggio e ruvido ma forte e fiero che piú dovettero piacere a Dante. (3309)

(Continua).

G. L. Passerini.

NOTIZIE

Nuove pubblicazioni.

— Il signor Eugenio Donadoni in un suo opuscolo intitolato *Sull'autenticità di alcuni scritti reputatidanteschi* (Palermo, Reber, 1905) si diverte a combattere l'autenticità di scritture che non son certemente da *reputarsi*, com'egli dice, dantesche, ma da ritenere oramai come dantesche, in modo assolutamente certo. Il lavoro del Donadoni non ha dunque nessun valore, ed è una prova novella di quel che noi affermavamo altrove altra volta, che certi dantologhi hanno « il tempo abile », come frate Ginepro.

— A cura della benemerita Libreria antiquaria editrice di Leo S. Olschki, si è pubblicata, sul cader dell'anno passato, in edizione veramente sontuosa, della quale riproduciamo qui il frontespizio,

¶ Epĩgramma Magiſtri Ioãnis Benedicti de Caſtilione Arretino ordinis Eremitarum ad librum.

I liber/o/foelix ulnis amplexe pudicis
Hyppolytus uates oſcula multa dabit
Ille colit phœbum.muſas.ſacrãq; pirenem
Caſtaliae matres gẽmea ſerta ferent

Queſtio florulenta ac perutilis de duobus elementis aquae & terrae tractãs/nuper reperta que olim Mantuae auſpicata.Verõae uero diſputata & deciſa ac manu propria ſcripta/a|Dante Fiorentino poeta clariſſimo/q̃ diligẽter & accurate correcta fuit per reuerendũ Magiſtrũ Ioannẽ Benedictum Moncettũ de Caſtilione Arretino Regẽtẽ Patauinũ ordinis Eremitarum diui Auguſtini ſacraeq; Theologiae doctorem excellentiſſimũ.



¶ Tetraſthicos eiuſdem Magiſtri Ioãnis Benedicti de Caſtilione Arretino ad Dantem Florentinum poetam clariſſimum.

Naturam|logicam/cognouit Iura.Tonantẽ
Sydereos curſus|pierideſq; deas
Currite phœbeae matres/per litora noſtra
Italiae doctae.dicit apollo deus.

la riproduzione della stampa della *Quaestio de Aqua et Terra* di Dante del 1508, con introduzione storica e trascrizione critica dal testo latino di G. Boffito, con introduzione scientifica di O. Zanotti-Bianco, un proemio del signor Prompt e le traduzioni inglese, francese e spagnuola del Trattato. La riproduzione fototipica è fatta di su l'esemplare della trivulziana di Milano; e il dottissimo padre Boffito — che ha avuto la bella fortuna di ritrovare un nuovo esemplare così della edizione principe del 1508 come della seconda stampa, pur molto rara, del 1576 nel fondo barberiniano ora entrato a far parte della Vaticana, — fornisce, nella diligente e ampia prefazione, compiute notizie bibliografiche insieme con una minuta e chiara esposizione degli argomenti in pro e in favore dell'autenticità della *Quaestio*.

Prato di Toscana, Officina tipo-litografica editrice dei Fratelli Passerini e C.

G. L. Passerini, direttore — Leo S. Olschki, editore-proprietario-responsabile.



LA CENSURA E LA DIFESA DI DANTE

NEL SECOLO XVIII *.

Saverio Bettinelli nella *Dissertazione accademica sopra Dante,* ch'egli considera come il suo testamento letterario [1], e nella quale conferma ed aggrava il giudizio che aveva dato del divino Poeta nelle *Lettere Virgiliane*, scrisse del suo secolo: « Nella prima metà vediam risorto il buon gusto »... « circa poi l'altra metà del secolo cominciò la solita sazietà e amor del nuovo a farsi sentire », [2] e ciò, secondo lui, perché nella prima metà Dante non era tenuto in grande onore; mentre nell'altra metà « si videro edizioni di Dante come quella del Venturi [3] dei Volpi e dello Zatta, ed alcuni tentarono la poesia dantesca ». Ma egli, che pur aveva scorso quel secolo « poco meno che tutto », e diceva « parlare coll'esperienza non che colla ragione », affermò cose non vere; poiché anzi, se non in tutta la prima metà, nei primi decennî del Settecento, lo studio di Dante, come nota il Pindemonte, « venne ripreso con grandissimo ardore » [1], e fu reazione contro i delirî del Seicento. Ne son prova le imitazioni dantesche dal Pindemonte stesso citate, quali i due capitoli per la nascita del principe di Piemonte di Scipione Maffei, i due canti del *Paradiso* del Manfredi, la cantica su *La Provvidenza* del Leonarducci, il poema *La consumazione del secolo* di Cosimo Betti, alle quali si potrebbero aggiungere molte altre poesie in cui la maniera dantesca è imitata più o meno pedantescamente [2].

Non sono pochi inoltre gli scrittori che fanno le lodi di Dante, temperate, ben s' intende, da quelle censure ch'erano suggerite dal gusto del tempo e dalla incapacità di bene intendere la

* Siamo lieti di publicare questo lavoro dell'egregio prof. Antonio Zardo, che fa parte di un largo studio ch'egli sta preparando intorno a *Gasparo Gozzi e la letteratura del suo tempo in Venezia.*

Il Direttore.

[1] La lesse all'Accademia di Modena nel 1800, in età di ottantadue anni.

[2] *Opere edite ed inedite.* Tomo XXII. Venezia, 1801, pagg. 212-214.

[3] Poca accortezza mostra il Bettinelli nel citare a questo riguardo l'edizione del Venturi, poiché, come è noto, il padre Pompeo Venturi, gesuita, si rivela, nel suo *Comento*, contrario a Dante. Il Pindemonte nell'*Elogio di Filippo Rosa Morando*, dopo aver detto delle *Osservazioni* che questi, ancor diciottenne, scrisse su quel *Comento*, per le quali « prese fuoco il padre Zaccaria che nella sua *Storia letteraria* all'esimio garzone non la perdonò », soggiunge: « Non è da tacere che or s'attribuisce da molti allo stesso Zaccaria il comento che il nome porta in sé del Venturi; anzi alla superba Raccolta di prose e versi in morte della principessa della Roccella, ove le opere tutte registransi di coloro che v'ebber parte, registrato tra quelle del Zaccaria il ritroviamo ». (*Elogi di letterati italiani*, Firenze, 1859, pag. 372). Secondo il p. Pozzetti scolopio, lo Zaccaria non avrebbe che raffazzonato il maligno comento del Venturi. (Vedi *Rass. bibl. della lett. ital.* XII, pag. 267).

[1] *Elogio di Lodovico Salvi* in *Elogi di letterati italiani*, pag. 331.

[2] Vedi in tal proposito lo scritto di Emilio Bertana intorno al libro di Eugenio Bouvy *Voltaire et l'Italie* in *Giornale storico della lett. ital.*, vol. XXXIII, pagg. 412-414, e le osservazioni di Luigi Ferrari sul medesimo libro in *Bullettino della Società dantesca italiana*. Nuova serie, vol. VII, pagg. 293, 298-299.

Divina Commedia. Tali, per non ricordare che i principali, il Maffei stesso, il Gravina, il Vico, Apostolo Zeno, Antonio Conti e, con maggior entusiasmo, Anton Maria Salvini e Giuseppe Bianchini.

Al tempo in cui il Bettinelli scrisse le *Lettere Virgiliane*, il desiderio di liberarsi dalla tradizione era vivo in molti, i quali per ciò riprovavano l'imitazione degli antichi nostri poeti e particolarmente di Dante, che, del resto, era studiato da pochi e in alcune città soltanto, come Venezia, Padova, Verona e Firenze. Di tale riprovazione si fece interprete il Bettinelli, che quegli studiosi, e principalmente i Granelleschi, prese di mira. Soltanto verso la fine del secolo lo studio di Dante rinvigorí e si mise sulla buona via; dopo, cioè, che il Parini [1] e, maggiormente, l'Alfieri si mostrarono ammiratori del divino Poeta, e il Monti lo imitò stupendamente ne' suoi poemetti, e gli italiani cominciarono ad acquistar la coscienza di sé medesimi [2]. Non andò lontano dal vero Ugo Foscolo, quando scrisse: « Per tutto il secolo scorso la poesia di Dante non trovò giudici competenti, se non quando la gioventú crebbe preparata allo studio della *Divina Commedia*, sí per le nuove opinioni che cominciarono a prevalere in Europa, e sí per l'educazione che gl' ingegni di Vittorio Alfieri e di Vincenzo Monti desunsero in guise diverse dal creatore della poesia e della lingua italiana » [3]. Che il Bettinelli nelle sue accuse contro Dante siasi ispirato alle idee dei letterati francesi e piú particolarmente a quelle del Voltaire, si può ammettere in quanto all'efficacia che quelle idee ebbero sugli scrittori nostri del Settecento; ma ch'egli sia stato ispirato dal Voltaire a scrivere le *Virgiliane*, difficilmente si potrà ammettere, quando si pensi che il poemetto *Le Raccolte*, nel quale manifesta il suo disprezzo per i danteschi, fu pubblicato nel 1750, prima, cioè, che il Voltaire scrivesse quella sua spropositata *Lettre sur le Dante*, che è il capitolo XV delle *Mélanges de poesies, de litterature, d'histoire et de philosophie*, edite la prima volta nel 1756 [1]. Tutt'al piú l'esempio del Voltaire gli potrà essere stato d' incoraggiamento a vincere ogni titubanza; ma come quegli non fu ispirato da lui, cosí egli non fu ispirato dal Voltaire [2]. Certo, il Bettinelli che conosceva l'umor di quello, non dubitò che le sue *Lettere* gli sarebbero piaciute, e per meglio assaporare le lodi di lui, si recò a visitarlo l'anno dopo la pubblicazione di esse [3].

Nelle *Lettere inglesi*, scritte « assai tempo dopo le *Virgiliane* » [4], afferma il Bettinelli non aver mirato ad altro con la sua critica di Dante che « a scuotere il giogo, a liberar dalla schiavitú e dai pregiudizj la nazione e la poesia » [5] e « a censurare la cieca imitazione de' *suoi* tempi » [6]. Filomuso Eleuterio nella *Lettera sopra il libro intitolato Versi sciolti di tre eccellenti moderni autori con alcune lettere non piú stampate* [7], dice che l'autore di queste non parla direttamente degli antichi nostri poeti « riguardo a loro o alla giusta riputazione che debbono esigere, ma in quanto sono o non sono utili alla poesia od a' giovani che vogliono apprenderla » [8]. In pro di questi principalmente sostiene infatti il Bettinelli di aver rivolto ogni suo studio [9]. Che s' egli sentenziò null'altro mancare a Dante che « buon gusto e discernimento nell'arte » [10] e non dover egli « es-

---

[1] Del Parini narra il Reina: « Negli ultimi tempi suoi l'evidentissimo Dante, il semplice e facile Ariosto gli erano sempre alla mano; costoro, diceva egli, piú si conosce l' arte, piú si ammirano; piú si studiano piú piacciono ». *Opere* di Giuseppe Parini. Milano, 1801, vol. I, pag. XXXVII.

[2] Vedi ciò che dello studio di Dante nel sec. XVIII scrisse MICHELE BARBI in *Bull. della Soc. dant. ital.*, N. S. vol. IX, pag. 16 e segg.

[3] *Discorso sul testo della « Commedia » di Dante.* § CXXIX.

[1] Vedi *Bullettino della Soc. dant. ital.*, N. S. VII, pag. 291, e ARTURO FARINELLI, *Voltaire et Dante* Sonderabdruck aus den *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte.* Berlin, 1906, pag. 32.

[2] Vedi l'articolo di MICHELE BARBI intorno al libro citato del Bouvy in *Rassegna bibliog. della lett. ital.*, VI, pag. 293 e segg., e quello di LUIGI FERRARI *Ancóra dello scritto del signor Bouvy nel capitolo* « Voltaire et la critique de Dante ». *Ibid.*, pag. 300 e segg. Ispiratore della critica del Voltaire contro Dante, fu, secondo il Farinelli, Luigi Racine, figlio del grande tragico, con le note alla sua traduzione del *Paradiso perduto* di Milton, nelle quali il divino Poeta è fatto segno alle piú maligne censure. *Op. cit.* p. 28 e segg.

[3] Da un Diario ms. dei viaggi fatti dal Bettinelli in Francia, che si conserva nella Biblioteca comunale di Mantova, risulta essere stato egli stesso, e non l'Algarotti, come affermò nella *Lettera II a Lesbia* (Op. XXI, pag. 19), colui che offerse le *Virgiliane* al Voltaire. Cfr. *Bull. della Soc. dant. ital.*, VII, N. S. p. 288 e segg.

[4] *Op.* XII, pag. 7.

[5] *Ibid.*, pag. 225.

[6] *Ibid.*, pag. 260.

[7] In Venezia, 1757. Appresso Modesto Fenzo.

[8] Pag. 24.

[9] *Op.* XII, pag. 8.

[10] *Ibid.*, pag. 45.

ser letto piú d' Ennio e di Pacuvio » e al piú doversene « conservare alcuni frammenti piú eletti, come serbansi alcune statue o bassirilievi d' un antico edifizio inutile e diroccato » [1], proponendo che fossero estratti i migliori pezzi della *Divina Commedia* e raccolti insieme « in un piccolo volume di tre o quattro canti veramente poetici » [2], e il resto fosse posto « tra' libri d'erudizione siccome un codice e monumento d'antichità » [3], ciò prova com'egli non fosse atto ad intendere il divino Poeta, al pari di tanti altri suoi contemporanei, e, piú leggiero e vanitoso di questi, volesse darsi l'aria di spregiudicato. Ciò non ostante, se l' intenzione sua fu principalmente didattica, se cioè egli intese censurare la cieca imitazione di Dante, come fan credere queste sue parole: « Il volerlo tutti imitare, il proporlo ai giovani, l'esaltarlo senza conoscerlo e senza intenderlo, quest'è che noi condanniamo », [4] vien fatto di domandare: C'era ella poi veramente questa imitazione al suo tempo? Il Frugoni, nell'epistola *Al signor conte Aurelio Bernieri*, che fa parte dei versi sciolti dei tre eccellenti autori, parla dell'*imitatrice immensa turba del maggior Tosco*, la quale

> pochi sensi, e poche
> ricerche parolette e scelti modi
> mal ne' suoi versi dilombati, e d'arte
> vôti e di genio a gran fatica intesse;

ma la lettera in nome dell'editore Antonio Zatta *Ai signori associati del Petrarca e di Dante*, premessa al *Giudizio* del Gozzi, domanda: « Quanti sono oggidí gl' imitatori di Dante? ». Come stesser le cose a questo riguardo dice chiaramente il veronese Giuseppe Torelli, di Dante studiosissimo, in una lettera del 23 gennaio 1758 a Clemente Sibiliato: « Quanto alle lettere anonime ch' egli (il Bettinelli) promette, esse commoverebbero la turba dei dantisti e petrarchisti, se questi tali ci fossero oggidí piú. Non so quello che accade a voi. Quanto a me, nei componimenti, che qualche volta mi vengono alle mani, io non scorgo piú alcuna imitazione né di Dante né del Petrarca, né di verun altro dei nostri buoni antichi; colpa della viltà italiana, che si fa idoli in tutto i Francesi, e vuol imparare da loro quello che sanno, e quello ancor che non sanno » [5]. Quale imitazione dantesca vedeva dunque il Bettinelli ne' suoi contemporanei? A spiegare l'origine delle *Lettere Virgiliane* egli dice che un signor veneto suo amico (Andrea Cornaro), volendo stampare un tomo di sciolti, gli chiese i suoi per porli con quelli dell'Algarotti e del Frugoni, e nel medesimo tempo qualche prosa da premettere ad essi. « Durava — cosí egli — in me tuttavia qualche sdegnuzzo dalla lettura preso di Dante, ed eccoti il malo spirito che mi suggerisce il pensiero delle lettere di Virgilio agli Elisi, e in quelle la critica della *Commedia* dantesca » [1]. Ma nella IX delle *Lettere inglesi* afferma non aver egli inteso di fare altra cosa « se non che di mettere qualche riparo agli abusi di qualche setta e alla tirannia di alcuni pregiudizj » [2]. La medesima cosa ripete nella *Dissertazione accademica sopra Dante,* nella quale, dopo aver enumerato i difetti di lui, già notati nelle *Virgiliane,* con la giunta di altri ancóra, soggiunge: « Questi sono i principali difetti pur troppo evidenti, che mi fecero scrivere quelle critiche di Dante per la sola mira d'educar negli studî poetici la gioventú a me fidata contro il pericolo del falso gusto sparso infino d'allora in qualche setta dantesca »[3]. Di tali sette, com'egli le chiamava, la principale era quella dei Granelleschi, che avea per fine lo studio degli antichi scrittori toscani. Allude ad essa nella citata *Dissertazione*, là dove dice aver uditi sin dal tempo in cui scriveva il poemetto *Le Raccolte* [4], « alcuni danteschi, principalmente in Venezia, che *gli* parvero assai meschini poeti e *l*'annoiarono al par di molti uditori in quelle accademie letterarie, non vedendosi in loro né bello stile, né gusto poetico, né invenzione; ma solo copie del gusto, e delle frasi dantesche, di vocaboli strani, di rime forzate, d'aria scientifica » [5].

I Granelleschi erano per lui *danteschi* in quanto si proclamavano studiosi e ammiratori di Dante; ma, nel vero, piú che di Dante, essi erano imitatori del Burchiello, di Luigi Pulci, del Berni e dei berneschi. Di ciò in fondo mostra esser persuaso egli stesso, poiché nella Lettera XII delle *Inglesi* dice aver trovato in Venezia « una setta di burchielleschi, che si facean gloria di scrivere

---

[1] *Ibid.*, pag. 53.
[2] *Ibid.*, pag. 54.
[3] *Ibid.*, pag. 111.
[4] *Ibid.*, pag. 45.
[5] *Opere varie in verso e in prosa* di G. T. Pisa, 1834, vol. II, pagg. 194-195.

[1] *Op.* XII, pag. 161.
[2] *Ibid.*, pag. 263.
[3] *Op.* XXII pag. 205.
[4] Fu pubblicato nel 1750 per le nozze di Andrea Cornaro.
[5] *Op.* XXII, pag. 159.

su quel gusto »[1], e soggiunge, con evidente allusione a Gasparo Gozzi: « il poetar bernesco è ancóra alla moda, e conosco un qualche poeta di merito e di talento, che ha cambiata la bella poesia, quasi noiandosi di servir la reina, in questa fantastica plebea »[2].

Il qual Gozzi egli prende di mira anche piú innanzi, condannando le stanze in lingua rustica fiorentina e toscana, e dicendo averle vedute in gran credito nel suo soggiorno a Venezia « pregiandosi i primi verseggiatori di scrivere con lo stile de' montanari e de' bifolchi toscani, come di un ornamento vezzoso di poesia »[3].

Quanto allo studio particolare di Dante, fatto, se non da tutti, da alcuni dei Granelleschi, che a tal fine si riunivano, danno notizia le lettere di Gasparo Gozzi all'abate Giuseppe Gennari. In una del 17 marzo 1753, gli scrive: « Qui la compagnia dantesca ripiglia le sue forze; ma la S. V. l'ha abbandonata e mi dispiace, perché siamo alle porte del *Paradiso*, e io son poco teologo, onde poco altro potrò fare di piú che leggere ». In altra di pochi giorni appresso (22 marzo) lamenta che l'Accademia sia povera e derelitta. « Quattro o cinque sono gli ascoltatori e sbadigliano »[4]. Di tali riunioni fa parola anche Daniele Farsetti nelle sue *Memorie dell'Accademia Granellesca*,[5] dove dice che cominciando questa a scemare, Gasparo Gozzi propose che, lasciato da un canto l'Arcigranellone, i soci si radunassero alcune sere della settimana in un luogo stabilito a conversare e a leggervi le cose loro, e non ricorressero a quello che quando avessero voglia di ridere. Si radunarono infatti in una stanza del Farsetti presso S. Marco, e quando leggevano Dante e quando altra cosa. Cotesta unione durò per ben due anni, nè l'Arcigranellone fu del tutto lasciato da parte, ma qualche volta fu chiamato a spiegare alcun Canto della *Divina Commedia*, a fine di sollazzar la brigata. Per consiglio ed opera del Gennari ebbe vita anche in Padova un'accademia dantesca sull'esempio di quella dei Granelleschi. Di essa, che sostituí

[1] Accenna principalmente ad essa anche nello scritto *Il risorgimento d'Italia*. dove dice: « ho veduto nascere delle sette di burchielleschi agli anni miei ». *Op.* IX, pag. 185.

[2] *Op.* XII, pag. 331.

[3] *Ibid.*, pag. 337.

[4] G. Gozzi, *Opere*. Bergamo, 1826. Vol. IX, pagine 71-73.

[5] In *Nuova Raccolta di operette italiane in prosa d in verso, inedite o rare*. Treviso, 1799. Vol. XVI.

nell'amore di Dante quella degli *Orditi*, ch' era venuta meno[1], egli dà notizia al Forcellini in una lettera del 7 luglio 1753, ed esclama: « Oh se ci fossero il Forcellini e il Gozzi, quanto meglio gusteremmo quel divino poeta! »[2]. Il primo dicembre dello stesso anno fa sapere al Patriarchi che il giorno tre si sarebbe cominciata la lettura del poema di Dante, e ch'era già stata letta la vita dell'Autore, dalla quale aveva giudicato doversi cominciare. « S'esaminerà l'Allegoria, il Dottrinale e il Bello poetico, e ci saranno altresí delle osservazioni in proposito della lingua ». Gli dice che della brigatella fanno parte « il Mussato il gran dantista, il co. Borromeo, il co. Obizzo Camposampiero, il Calza, il Bresciani ed altri di simil temprà », e che si terranno tre tornate alla settimana[3]. Tale lettura fu « seria e regolata »[4] e la piccola Accademia si occupò in essa con profitto[5]. Nel medesimo tempo il Gennari carteggiava col Gozzi per chiedergli il suo parere sull'interpretazione del verso *Esaminava del cammin la mente (Purg.* III, 56), che i componenti la brigatella padovana interpretavano chi in un modo, chi in un altro[6], e si compiaceva ch'egli lo intendesse come lui[7], cioè « che Virgilio con gli occhi bassi, in atto di considerazione, esaminava il suo pensiero intorno al cammino »[8]. Nella stessa maniera lo intendeva il Patriarchi[9]. Uno scambio di lettere tra questo e il Gennari nel 1753 ci fa sapere qual fosse la loro opinione circa la derivazione della *Divina Commedia* dalla *Visione di*

[1] Vedi *Memorie intorno agli studi ed al carattere dell'ab. Giuseppe Gennari, scritte da Floriano Caldani*. pagg. XX-XXII. Sono premesse agli *Annali della città di Padova di G. G.* Bassano, 1804.

[2] Questa, come le altre lettere del Gennari che avremo occasione di citare in séguito, e delle quali non indicheremo altra fonte, è tratta dal codice autografo 621 della Biblioteca del Seminario vescovile di Padova. Una copia in due volumi, ma incompleta di tali lettere fu eseguita da Giovanni Lazara nel 1814, ed è il codice *C. M.* 184 del Museo Civico di Padova.

[3] Questa lettera fu pubblicata per le nozze Giusti-Cittadella. Padova, 1863.

[4] Lettera all'ab. Domenico Salvagnini, 17 sett. 1754. Anche questa fu pubblicata per le medesime nozze.

[5] Lettera dell'ab. Giovanni Nani, 10 dicem. 1754.

[6] Lettera a G. Gozzi, 18 gennaio 1754. Fu pubblicata per le nozze Giusti-Cittadella.

[7] Lettera al Patriarchi, 5 febbraio 1754. Ibid.

[8] Lettera del Gozzi al Gennari, 19 gennaio 1754. Si legge, oltre che nelle opere del Gozzi, vol. IX, nel l' opuscolo per le nozze Giusti-Cittadella.

[9] La lettera del Patriarchi fu pubblicata nel medesimo opuscolo.

Alberico, che l'ab. Morosini, per aver veduto questa in un codice della badia di Montecassino, sosteneva esser tale da doversi considerar Dante come plagiario. « Quanto a me, scriveva il Patriarchi al Gennari il 6 agosto, giuocherei tre occhi e un dente, che posto pur vero, che il nostro Poeta abbia veduto quella Visione e dieci oltre a quella, la migliorò ed ingrandilla per modo, che parrà l'una a paraggio una larva e uno sconcio, e l'altra, come pur bene fu detta, una cosa divina ». [1] Anche sul commento attribuito a Pietro figlio di Dante, che Gian Iacopo Dionisi nel secondo numero della sua *Serie di aneddoti danteschi* negava esser opera di Pietro, il Gennari, che la riteneva tale, ebbe corrispondenza, oltre che col Dionisi stesso, col conte Rambaldo degli Azzoni Avogadro, col conte Giulio Tomitano e coll' ab. Iacopo Morelli, che convenivano con lui [2]. Altre lettere del Gennari fanno parola della piccola Accademia dantesca padovana, la quale nel 1757 si riuniva ancóra. Il primo maggio di quell' anno scriveva il Gennari a Giovanni Marsili ch' essa s' era radunata tutte le sere fino a pochi dí prima per legger Dante e per trattenersi in eruditi colloqui, e che egli vi aveva inteso molte utili osservazioni sul divino Poeta dal Brazzolo e da altri. « Abbiamo letto, soggiungeva, l'*Inferno* e il *Purgatorio*, riserbandoci ad altro tempo la cantica del *Paradiso* ». E il 23 giugno all'ab. Salvagnini, che a quelle adunanze era intervenuto frequentemente, e che allora si trovava a Palermo: « Siamo rimasti nel Paradiso terrestre del Purgatorio, e non c'è chi ci cavi di là. La compagnia è sbandata, e massimamente dopo il caldo che si fa sentire ». L'amore del Gennari a Dante si manifesta particolarmente in queste parole, ch' egli scriveva al Patriarchi: « Leggo a' miei giovani il poema di Dante, e posso con verità dir di esso, ciò ch'egli diceva di Beatrice, cioè che non era volta che la guardasse, che in lei non vedesse nuove bellezze »[3].

Studiosi di Dante, e in buon numero, accoglieva pure Verona, della quale scrisse il Pindemonte che nessun'altra città si mostrò altrettanto affezionata al divino Poeta [1], e ricorda il Morando, il Tiraboschi, il Perazzini, il Torelli, il Dionigi, il Trevisani e sopra tutti il Salvi. A questi si possono aggiungere, senza uscire dal secolo XVIII, Girolamo Pompei, Ippolito Bevilacqua, Bartolomeo Lorenzi, Agostino e Verardo Zeviani, Gaspare Bordoni, Domenico Gottardi, G. B. Mutinelli, i quali, per la maggior parte, non lasciarono traccia dei loro scritti danteschi [2].

Tali erano le sette dantesche, contro gli abusi e i pregiudizî delle quali intese metter qualche riparo il Bettinelli. Ma a quale egli mirasse particolarmente ben mostrarono d'accorgersi alcuni de' Granelleschi, i quali pensarono di pubblicare il *Parere* [3] sul poemetto *Le Raccolte*, non ostante fossero già passati otto anni dalla comparsa di questo, e ciò fu come il preludio di quella *Difesa di Dante* che poco appresso doveva pubblicare il piú autorevole tra i componenti quell'Accademia. Qual fine si fossero proposti gli autori con la pubblicazione del *Parere* è detto chiaramente nella prefazione: « In questo Parere si fa la censura al poema di quell'autore, il quale adesso la vuol far da maestro con Dante. Ora farà giudizio il mondo del nuovo critico, che volendo accoccarla altrui, ha bisogno il poveretto d'andar alla scuola » [4]. Autori ne sarebbero stati, secondo Carlo Gozzi, Marco Forcellini e Natale dalle Laste, ed egli vi avrebbe aggiunta un'epistola [5]; ma pare piú conforme al vero ciò che scrisse il Sibiliato: « La prima lettera sotto nome dell' editore dicesi sia dell'abate Daniel Farsetti; la seconda del Forcellini, che sembra alquanto men insolente, e la terza, che è un' infilzatura d'ingiurie, del conte Carlo Gozzi » [6]. Il Farsetti pertanto

---

[1] Vedi UMBERTO COSMO *Le prime ricerche intorno all'originalità dantesca e due letterati padovani del secolo passato* in *Rassegna padovana*. Vol. I, fasc. II e III. Padova, 1891.

[2] Questa corrispondenza estrasse dagli originali che si conservano nella Biblioteca del Seminario di Padova, il dottor Filippo Fanzago. (*Museo Civico di Padova. C. D.*, 342).

[3] 11 marzo 17!

---

[1] *Elogio di Lodovico Salvi*, in *Elogi di letterati italiani*, pag. 331.

[2] Vedi MARIA ZAMBONI, *La critica dantesca nella metà del secolo XVIII*, nella *Collez.* PASSERINI. Città di Castello, 1901, pag. 8.

Di lezioni dantesche fatte all'Accademia fiorentina dà notizie Michele Barbi, traendole dal Ms. II, IV, 208 della Nazionale di Firenze (Vedi *Bull. della Soc. dant. ital.* N. S. IX, pagg. 2 e 3 in nota); ma esse sono tutte posteriori alla pubblicazione delle *Lettere Virgiliane*.

[3] *Parere o sia lettera scritta da un amico del Friuli ad un amico di Venezia sopra il poemetto intitolato* LE RACCOLTE *con la risposta dell'amico di Venezia all'amico del Friuli*. In Venezia, 1758.

[4] *Ibid.*, pagg. 6-7.

[5] *Memorie inutili della vita di C. G. scritte da lui medesimo e pubblicate per umiltà*. Venezia, 1797. Parte I, pag. 259.

[6] Vedi la seconda delle *Lettere due di un professore di Padova a S. E. Andrea Cornaro sopra le* LET-

avrebbe scritto la prefazione, il Forcellini la lettera di un amico del Friuli e Carlo Gozzi la risposta dell'amico di Venezia. Che il *Parere o sia lettera ecc., di un amico del Friuli* sia opera del Forcellini, che l'avrebbe scritta non appena uscito il poemetto del Bettinelli, risulta anche da una lettera inedita del Gennari a Giovanni Marsili in data del 10 marzo 1751: « È uscito il poemetto del Bettinelli, ed è capitata nelle mani del Vitturi una lettera ms. intitolata *Parere*, etc., che tutti noi abbiam giudicato opera uscita dalle mani del Forcellini; comeché egli stia sulla negativa e faccia S. Piero, io ci scommetterei quanti denti ho in bocca che quelle considerazioni vere e giudiziose sono scritte da lui. Si vorrebbe farle stampare alla macchia e corredarle di note e di osservazioni. Oh se ci foste voi! potreste pure aiutare la brigata. Ma forse giungerete a tempo di mettere anche voi il vostro cencio in bucato. Affé mia che la cosa merita i vostri riflessi; e se l'autore si mostra vago nella Prefazione di aver dei commentatori a buona derrata, gli avrà per sue beffe ». Del poemetto del Bettinelli il Gennari fa parola anche in una lettera del 26 febbraio dello stesso anno al co. Borromeo. Lo dice — certo per uno scorso di penna — uscito alla luce per la morte del Cornaro, invece che per le nozze, e soggiunge « che merita di esser letto per fare un po'di Carnovale in Quaresima ». Egli giudica il Bettinelli « uomo di gran fantasia, ma non dotato del necessario giudizio per fare il poeta ». « E quello ch' è peggio, soggiunge, gli è entrato in capo l'umore di mostrarsi faceto, quando non ne sa nulla in quel genere di poesia. Oh egli è il mal mestiere voler far ridere altrui! e saperlo fare con leggiadria è cosa da pochi *quos aequus amavit Iupiter* » [1].

Nel Canto terzo del suo poemetto il Bettinelli, per descrivere il palazzo e la corte della Poesia cacoetica, invoca i genî dei *moderni lirici danteschi:*

> Voi reggete la penna, e voi l' ingegno
> che a l'alta impresa par non s'assecuri,
> o de' moderni lirici danteschi
> voi gravissimi genii pedanteschi [2];

TERE DI VIRGILIO in BETTINELLI *Op.* XII, pag. 133. Cfr. inoltre FRANCESCO COLAGRASSO, *Un'usanza letteraria in gran voga nel Settecento* in *Studî di letteratura ital. pubblicati da una società di studiosi e diretti da* ERASMO PÈRCOPO e NICOLA ZINGARELLI, Anno I, Napoli, 1899, pagg. 300-301.

[1] Questa lettera fu pubblicata da B. Gamba nel volumetto *Lettere famigliari dell'ab. Giuseppe Gennari padovano, ora per la prima volta pubblicate.* Venezia, 1829, pagg. 97-98.

[2] *Op.* XVII, pag. 70.

e nota: « Questi *lirici danteschi* sono coloro che abusano dell'autorità di Dante per riputarsi buoni poeti. Quante volte s'è udito dire per iscusa del piú insulso poeta: *ei danteggia!* » [1]. Fanno parte di quella corte

> gli autor gravi
> bembeschi al nome, ed iscipiti al fatto,

e gli avoli di quelli

> ch'or vanno
> Dante seguendo, e il suo cammin non sanno [2].

Piú innanzi dice di Dante, che

> fa ognor piú d'un ridicolo poeta,

e soggiunge:

> Senza natura il seguon mille stolti
> ch'han *repleta di bolge ogni canzona,*
> e fuor che *introcque, e lo mio duca e i colti*
> *del bel paese là dove il sí suona,*
> *e le berze ed il sene,* e peggior molti
> tai rancidumi, non han cosa buona;
> ma perché al peggio s'appigliar di Dante,
> credono aver di lui ambio e portante. [3]

Osserva l'amico del Friuli: « Le voci antiche di *bolge, introcque, duca, berze* e simili di Dante non le chiamerei il peggio di Dante. Che forse in Dante questo non è neppur male. Erano allora voci dell'uso, o non tanto disusate quanto ora sono; che delitto era l'adoperarle? o come esser può che fossero male, perché ora buone non sono dell'uso? » [4] Osservazione consimile farà poi Gasparo Gozzi nella prefazione alla sua *Difesa.*

Acerbo contro l'autore del poemetto si mostra l'amico di Venezia. Egli fa aperta allusione alle *Lettere Virgiliane,* delle quali, come del poemetto, finge ignorare l'autore, pur ritenendolo il medesimo: « Lo stile e i modi impronti e *cacoetici* hanno fatto palese, che sono del nostro rispettabile sconosciuto » [5]. Dice non averle ancóra vedute, ma aver inteso « che non possonosi annoverare le diverse e sciocche e strane cose che esse contengono », ed accenna vagamente alla *Difesa,* che avrebbe scritto Gasparo Gozzi: « Ecco in un punto una nuova guerra *cacoetica* da vero, e noi vederemo barili andare » [6]. Alla *Difesa* gozziana, per lo contrario, è accennato chiaramente

[1] *Ibid.*, pag. 81.
[2] *Ibid.*, pag. 75.
[3] *Ibid.*, pag. 75.
[4] Parere ecc., pagg. 18-19.
[5] *Ibid.*, pag. 37.
[6] *Ibid.*, pag. 38.

nella Prefazione, dove è detto che l' autore del *Parere*, quando sentí che Dante aveva ad esser messo in canzone « volle por mano a scrivere, e fatto avrebbelo, ma poi si rattenne, essendogli detto, ch'egli non doveva star molto tempo, che la parte di Dante aveva ad esser presa da tale, che buon per il moderno critico, se avesse lasciato di stampare questo cotal suo sogno, o farnetico, che tu lo voglia chiamare »[1].

Eran questi principalmente i *danteschi* che dettero occasione al Bettinelli di scrivere le famose *Lettere*, le quali se, com'egli afferma, « levarono grido al comparire, e ne fu in Venezia, e poi nell'Italia rumore di plauso », [2] sarebbe questa una prova non già dell' imitazione che allora si facesse di Dante, ma del poco conto in cui era tenuto da molti. Se non che i pochi, gli eletti, non si ristettero dal biasimarlo, e ciò principalmente in Venezia, dove il plauso - son sue parole - « produsse effetto contrario » [3]. Della sua audacia mostrò temere egli stesso, dacché, presagendo la tempesta che quelle *Lettere* avrebbero suscitato, non si fece conoscere apertamente per l'autore di esse che nel 1780, quando pubblicò in Venezia la prima edizione delle sue opere in otto volumi. Ciò non ostante la voce ch'egli ne fosse l'autore s'era diffusa, e poiché quelle *Lettere* parvero una profanazione a molti de' suoi stessi ammiratori, questi non volevano credere ch'egli le avesse scritte. Vedendo la non bella accoglienza e non potendo negare esser egli l'autore di quelle, cercò di attenuare la gravità della sua colpa, e ad uno di essi, all'abate Benaglio, rispondeva non essere quelle *Lettere* che « un capriccio, una pazzia, uno scherzo fatto per impegno e abbandonato interamente all' ire de' cacoetici scrittori in sull' uscir d' Italia » [4]. Ed ecco come le avrebbe scritte dopoché, per l' invito del Cornaro, glien' era venuta la tentazione: « Prendo la penna, e la sento assai docile ad eseguir quel capriccio verificando anche troppo quel *facit indignatio versum*. Io scrivea con piacere quando improvvisamente sono inviato in Francia nel cominciare dell' opera, e debbo pensar a tutt'altro ». Aveva egli avuto in que' giorni l' incarico d'accompagnare in Francia il primogenito dei principi d' Hohenlohe. « Ma presto ricevo lettere da Venezia piú insistenti per proseguirla avendone mosse speranze, e fatte promesse all'amico. Il ritrovarmi abbandonato spesso a' miei pensieri, come accade a'viaggiatori, l'essere in libertà di molte altre sollecitudini, l' impegno preso per amicizia, e qualche reliquia di quell'estro sentito scrivendo la prima lettera, mi risvegliarono nuovo gusto e coraggio, onde viaggiando pensava, e posando negli alloggi scrivea. Cosí vennero, e cosí andarono di mano in mano a Venezia quelle lettere virgiliane poco studiate, e veramente fatte correndo la posta, e senza pretendere ad alcuna gloria, benché alcune volte potei farle con agio dove piú giorni fui fermo, come a Milano, a Torino, e a Lione. Chi le ha lette sarà persuaso della verità della storia, e del poco mio merito per quelle » [1]. Nella lettera al Benaglio soggiungeva : « Ciò dico a voi, ché ad alcuno per verità nol direi, e mi tengo celato, come son pentito dell' indulgenza soverchia. Mi fido del vostro discreto animo ed amico. Potrei avere dei fastidi ». Della sincerità della scusa è lecito dubitare, poiché se quelle *Lettere* erano « un capriccio, una pazzia, uno scherzo fatto per impegno », come poteva esser egli « pentito dell' indulgenza soverchia ? ». Quel che è certo si è che aveva timore de' « fastidi », e per ciò credette prudente non solo allora, ma anche quando si fece conoscere come autore delle *Lettere* — ed eran passati ventidue anni dalla prima pubblicazione — di ripetere ch' esse non erano che « un lieve scherzo poetico », maravigliandosi che avessero avuto l'onore di tante accuse [2]. Dopo la stessa *Difesa* del Gozzi ci fu chi non voleva credere il Bettinelli autore delle *Lettere*. L'abate Domenico Michelessi ritiene sia stata « accusa di taluno che volle cosí derogare alla riputazione del Bettinelli, ch' egli considera « il primo riprensore di quella letteraria profanazione » [3]. Il Paradisi che scrisse un'epistola poetica in difesa di Dante, non credeva nemmen egli il Bettinelli autore delle *Virgiliane*, come prova la lettera con la quale accompagnò l'epistola [4] ; tanto è vero che quando seppe piú tardi la verità, omise nelle nuove edizioni alcuni versi contro il

[1] *Ibid.*, pag. 7.
[2] *Op.*, XXII, pag. 162.
[3] *Ibid.*, pag. 163.
[4] Lettera da Parigi, 4 settembre 1758. Vedi ANGELO MARCHESAN, *Vita e prose scelte di Francesco Benaglio*. Treviso, 1894.

[1] *Op.*, XXII, pagg. 161-162.
[2] *Op.*, XII, pag. 5.
[3] Vedi *Memorie intorno alla vita e agli scritti del conte Francesco Algarotti*, premesse alla edizione delle *Opere* di lui. Venezia, 1791, pag. XXXVI.
[4] Vedi il tomo XII delle *Memorie per servire alla storia letteraria* del Valvasense.

critico, sostituendo una nota che attribuisce le critiche fatte a Dante « a vaghezza di bizzarria e di novità » [1]. Il Mazzucchelli, che pur inclina a ritenere autore delle *Lettere* il Bettinelli, nella biografia che pubblicò di lui, il 1760, soggiunge: « quantunque v' ha chi pur crede fermamente che di esse lettere non sia autore alcuno dei detti tre per altro valenti poeti » [2]. Il Patriarchi in una lettera al Gennari, 19 dicembre 1757, narra di aver avuto questione con un gesuita circa le *Lettere Virgiliane*, e che quegli protestò non esserne autore il Bettinelli, ma un abate torinese di cui ignorava il nome; se non che il Patriarchi, che ben sapeva com'era la cosa, soggiunge: *Credat Iudeus Apella, non ego* [3]. Non fa maraviglia che i giornali letterarî francesi, annunziando la traduzione che il Langlard fece delle *Virgiliane*, attribuiscano queste all'Algarotti; bensí fa maraviglia che uno dei difensori di Dante contro le *Virgiliane*, l'abate Vincenzo Giorgi, mostri egli pure di crederne autore l'Algarotti; il che fa tanto piú stupisce in quanto che parla di lui come trapassato [4]. E di lui, ch'era già morto, mostra crederle opera anche il Baretti; il che è tanto piú strano in quanto che il Baretti era vissuto qualche tempo in Venezia, ed aveva avuto familiarità con Gasparo Gozzi. Egli nel suo *Discours sur Shakespeare e sur M. de Voltaire* [5] ritiene che questi abbia imparato a sprezzar Dante da quell'Algarotti, di scipita memoria (« de fade memoire »), il quale fece stampare a Venezia alcune sue epistole insieme con altre dell'abate Frugoni e del gesuita Bettinelli, e soggiunge che la prosa e la poesia di lui sono scritte con un linguaggio barbaro, misto di veneziano mal toscaneggiato e di francese mal inteso, con l'aggiunta qua e là di parole e frasi di sua invenzione, e ch'egli sprezzava Dante senza intenderlo piú di quanto il Voltaire non intendesse Confucio che pur aveva tante volte lodato.

Quanto alla parte che avrebbero avuto il Frugoni e l'Algarotti nella pubblicazione del Bettinelli, s'è cercato di mostrare ch'essi furono innocenti, e che i loro versi furono stampati nella Raccolta senza il loro consenso [1]. Ciò nonostante, per quanto essi abbiano appresso piú o meno energicamente protestato, se il Bettinelli li associò a sé negli esempi da proporre all'imitazione dei giovani, vuol dire ch'egli li sapeva non discordi da lui nel giudizio degli antichi nostri poeti. Una ragione dell'averli scelti a preferenza di altri sarà stata, senza dubbio, che essi erano tra i piú celebrati autori di versi sciolti del suo tempo; ma oltre a questa, e piú di questa, deve aver potuto su lui la ragione ch'essi non erano troppo teneri di Dante, sebbene nei loro versi non manchino le lodi al divino Poeta [2]. Difatti il Frugoni, pur lagnandosi che il Bettinelli avesse pubblicato i suoi versi senza il suo consentimento, chiama *coraggiose* quelle *Lettere* [3] e dice che sono scritte « con sapor di lingua e con eleganza », quantunque l'autore avesse potuto « lasciar quei nostri primi padri della poesia in pace, e non ne turbare i riposi sí arditamente ».

Ma ciò che in fondo piú gli dispiace è che egli abbia stampato, senza consultarlo, i suoi versi « nei quali molti errori e molte alterazioni sono corse, avendogli tratti da copie che sono sempre infedeli » [4]. Gli stessi lamenti ripete in una lettera del 7 ottobre 1759, nella quale dice che nella stampa delle cose sue premetterà « poche ma sagge

---

[1] Vedi la Prefazione di Adolfo Galassini alla *Difesa di Dante di G. Gozzi, ristampata ad uso delle scuole secondarie*. Modena, 1893.

Dei versi omessi, che sono i seguenti:

> Infame voli per l'età future
> qual ne' carmi di Flacco e di Marone
> suona il putido Mevio e il vil Pantilio,

scrive il Carducci che « i posteri hanno accolta l' imprecazione ». Vedi *La lirica classica nelle seconda metà del secolo XVIII* in *Lirici del secolo XVIII a cura di G. C.* Firenze, 1871, pag. XXII.

[2] *Degli scrittori d'Italia*, Brescia, 1753-1763.

[3] Questa, come le altre le altre del Patriarchi al Gennari, che citeremo in séguito, e delle quali non indicheremo altra fonte, è tratta dal codice autografo *618* della Biblioteca del Seminario vescovile di Padova.

[4] Vedi *Raccolta di opuscoli scientifici e letterari di autori italiani*. Ferrara, 1779. Tomo II, pag. 49 e segg., e Guido Zacchetti, *La fama di Dante in Italia nel secolo XVIII*. Roma, 1890, pagg. 158 e 215-216.

[5] A Londres chez J. Nourse, et a Paris chez Durand neveu, 1777.

[1] Vedi Rosa Errera, *Le Lettere Virgiliane* in *Rivista per le Signorine*, Anno, I, 1894, n. 8, 9, 10 e 11; e G. Zacchetti, *Op. cit.*, cap. VIII.

[2] Notevole è questa del Frugoni, che si legge nell'epistola al signor Placido Bordoni:

> di grave
> e robusta eloquenza eterno fiume,
> Dante, che vide i tre diversi Regni,
> e ne' colori, che il saper mescea
> nel suo vetusto venerando stile,
> tutte ne rivelò le arcane cose.

Opere VII, pag. 82.

[3] Vedi Algarotti, *Opere*. Venezia, 1791, vol. XIII, pag. 86. La lettera del Frugoni, che vi è riportata, è in data del 23 maggio 1758.

[4] Giovanni Zannoni, *Una lettera inedita di C. I. Frugoni a Lodovico Antonio Loschi*, Roma, 1895.

parole » di protesta contro il Bettinelli che, senza avernelo richiesto, aveva impresso i suoi versi [1]; il che poi non fece.

Siffatti lamenti sono in opposizione a quanto scrive il Bettinelli, secondo il quale l'abate Frugoni gli avrebbe dato maggiori segni d'amicizia dopo la pubblicazione de' suoi versi sciolti « ben chiaramente riconoscendo — cosí egli — che sola stima ed amore per l'ottima poesia mi aveva a ciò far consigliato, non senza qualche onor del poeta ». E soggiunge che sarebbero belle a leggere alcune lettere che quegli gli scrisse « dalle quali traspare il suo carattere generoso e grato ». Lesse poi le disapprovazioni di lui nel tomo XIII delle Opere dell'Algarotti, ed aggiunse a quanto aveva scritto una nota, nella quale dice: « Chi lo conobbe sa quanto facilmente s' adattasse alle circostanze e servisse al tempo » [2].

Quanto all'Algarotti, non ostante le sue proteste che si leggono e nell'*Avvertimento* che precede le sue poesie uscite in Venezia nel 1758 con la data del 1757 [3] e nella lettera al Lami dello stesso anno 1578, pubblicata nelle *Novelle letterarie*, e nella prefazione alle sue Epistole dedicate a madama Du Boccage nel 1760; tanto che il Bettinelli gli scrisse pregandolo di perdonargli e di farla finita; non pare che fosse quel grande ammiratore di Dante che voleva farsi credere. Basterebbero a provar ciò gli sciolti di lui *Al sig. abate Pietro Metastasio poeta cesareo*, che non senza ragione il Bettinelli riprodusse nella sua Raccolta. In essi sono presi di mira non soltanto gli imitatori danteschi:

> Nuovo non è che la volgare schiera
> solo degli anni la virtude estimi,
> e piú la ruggin che il metallo apprezzi;

ma la stessa *Divina Commedia*:

> e vincon le dantesche oscure bolge
> molti raggi febei, molte faville.

Forse pensava che alcuno di que' « raggi febei » alcuna di quelle « faville » fossero le sue stesse poesie. È vero che Gasparo Gozzi, come vedremo particolarmente piú innanzi, nella prefazione che scrisse per una nuova edizione della *Difesa*, che poi non fu fatta, vuol dimostrare ch'egli fu studioso e lodatore di Dante; ma il Voltaire in una lettera al Bettinelli del 1759 [1] scriveva di lui: « Je crois que dans le fond il pense comme vous sur le Dante », e soggiungeva: « il est plaisant que même sur ces bagatelles un homme qui pense n' ose dire son sentiment qu' à l' oreille de son ami ». Oltre a ciò molti da principio credettero lui autore delle *Virgiliane*, e vi fu chi, come abbiamo veduto, persistette a crederlo tale anche dopo la sua morte, non ostante le sue proteste. Ma c' è di piú: da una lettera del Bettinelli a lui, in data del 19 ottobre 1757, [2] parrebbe che la prima idea delle *Virgiliane* fosse venuta in mente all'Algarotti [3], se pure non voglia ammettersi che questi, sapendo l' intenzione del Bettinelli, gli chiedesse quando le avrebbe pubblicate; al che il Bettinelli avrebbe risposto: « Parvi egli buon senno scrivere contro Dante e violare con man profana quel nume sí reverendo e sí antico? ». Quello che è certo si è, poiché risulta da una lettera di lui al fratello Bonomo [4], che non gli importava nulla che i suoi versi fossero stampati con quelli del Frugoni e del Bettinelli, ma voleva soltanto — e in ciò fu contentato — che non fosse riprodotta l'epistola sul commercio che aveva pubblicata a Dresda nell'occasione che lo Zeno fu fatto Procuratore, poiché a questo sarebbe dispiaciuto ch' essa per l' argomento, « che parea troppo delicato, » fosse divulgata in Venezia. Fu la lettera di Filomuso che, facendogli prevedere la tempesta che avrebbero suscitato le *Virgiliane*, lo indusse a protestare. A dissipare inoltre ogni sospetto sul conto suo, l'Algarotti scrisse nel 1759 una lettera al marchese Manara per mostrare contro l'accusa del Bettinelli, lo studio che Dante pose in Virgilio, e dal quale trasse tante e cosí felici imitazioni. Non fa maraviglia pertanto se il Bettinelli nella VII delle *Lettere inglesi* accusa di pusillanimità l'Algarotti, facendogli confessare che non lui soltanto, « ma tutti gli uomini di buon gusto italiani han la stessa opinione di Dante e dei cinquecentisti che ha il finto Virgilio, e se la dicon talora l'un l'altro, ma nell'orecchio per

---

[1] Vedi ALGAROTTI, *Opere*, XIII, pag. 109.

[2] *Annotazione sopra le prime edizioni degli sciolti*, in vol. XVII delle *Opere* pagg. 18[illegible]

[3] *Opere Varie*, Tomo II, pa[illegible]6.

[1] Per la data di questa lettera vedi la recensione di ARONNE TORRE al libro di Eugène Bouvy *La critique dantesque au XVIII siècle* ecc., in *Giornale storico della lett. ital.*, XXVIII, pag. 221.

[2] Si legge nel vol. XIV delle *Opere* dell'Algarotti.

[3] Vedi ARONNE TORRE, *Le lettere Virgiliane e la difesa di Dante* in *Giornale dantesco*, quad. III, anno IV (I della N. S.)

[4] Fu pubblicata con altre da ACHILLE NERI nelle scritto *L'Algarotti e i « versi sciolti di tre eccellenti autori »* in *Rassegna bibliografica della lett. ital.*, IX, pag. 69.

non essere intesi »[1]. Son press'a poco le parole stesse della lettera del Voltaire. In questa confessione che il Bettinelli pone in bocca all'Algarotti c'è, non v'ha dubbio, dell'esagerazione, ma c' è anche un fondo di verità. Coloro stessi, per la maggior parte, che son considerati ammiratori di Dante non gli risparmiano censure che mostrano com'essi fossero ancor lontani dall'entrare nello spirito del Poeta e dall'apprezzarne l' arte sovrana [2]. Lasciando da parte quelli ch' erano già morti prima della pubblicazione delle *Virgiliane*, fra i quali il Gravina e il Maffei, che, pur mostrandosi ammiratori di Dante, biasimano l'uso ch'egli fece della rima, accordandosi in ciò col sentimento dei piú nel secolo XVIII, che vedevano nella rima un ostacolo alla libera espressione del pensiero; gravi censure muovono al divino Poeta coloro stessi che pretendono farne le lodi e, non di rado, perfino coloro che intesero difenderlo contro le critiche delle *Virgiliane*. Fra quelli Giuseppe Luigi Fossati e Giambattista Brocchi, i quali inviarono i loro *Elogi* al Bettinelli, quegli scusandosi dinanzi a lui (chi il crederebbe? scrive il Bertana) [3] d'essersi mostrato in qualche giudizio troppo severo col poeta, questi facendo alte lodi delle *Virgiliane* [4]. Tra gli altri principalmente Agostino Paradisi, il quale nell' Epistola medesima che scrisse in difesa di Dante, dice che talora

tardato da rigida asprezza
rozzo l'orecchio il verso *suo* percote.

Altrove paragona la *Divina Commedia* « ad una pregiatissima scelta di quadri, collocata in una sala rozza e disadorna, senza alcun ordine di simmetria ». E soggiunge che le questioni e le speculazioni in cui Dante avvolse « sé medesimo avrebbero reso barbaro qualunque prosatore, nonché un poeta », e conchiude che s'egli « avesse studiato meno, era per riuscire incomparabilmente piú grande, perché invece di dialettico sarebbe stato dipintore della natura continuamente »[1]. Dopo tali giudizî non fa maraviglia ch' egli, eccitato dall'Algarotti a scrivere una nuova difesa di Dante, si sia mostrato quasi pentito d'essersi lasciato « sfuggire dalla fantasia sdegnata ed incauta » que' pochi versi [2]. Fiacco difensore di Dante è il Giorgi, il quale conviene in molti biasimi con l'autore delle *Virgiliane* [3].

Maggior ardore mostrano i difensori di Dante contro il Voltaire, e ciò principalmente perché mossi da un nobile sentimento patrio a ribattere le insensate accuse di un autorevole straniero, intese a deprimere una gloria italiana. Notevoli a questo riguardo sono le *Osservazioni sopra il libro di Voltaire che esamina l'epica delle nazioni europee* di Paolo Rolli, premesse alla traduzione del *Paradiso perduto* [4], la *Lettera sopra Dante Alighieri contro il signor di Voltaire* di Giuseppe Torelli [5], quantunque, come scrive il Pindemonte, gli abbagli del Voltaire non meritassero « una sí accurata e seria confutazione »[6], e le due *Lettere sopra Dante* al co. di Oxford di Vincenzo Martinelli, le quali tuttavia non sono immuni da pregiudizî [7]. Ma Giuseppe Baretti, che pur nel 1753, aveva esaltato Dante contro il Voltaire, che non si era degnato di annoverarlo tra i grandi epici [8], e che nel *Discours sur Shakespeare et sur monsieur de Voltaire*, pubbli-

[1] *Opere* XII, pag. 227.

[2] È notevole che nelle opere di due dei piú grandi ingegni di quel secolo, il Goldoni e il Metastasio, non è mai parola di Dante, fuorché in una lettera del Metastasio all'Algarotti, nella quale quegli dà prova di conoscere poco o punto la *Divina Commedia* (Vedi ZACCHETTI, *Op. cit.*, pag. 134 e segg.).

[3] Vedi la rassegna intorno al libro dello Zacchetti in *Giornale storico della lett. ital.*, XXXVII, pag. 125 e segg. Nota inoltre il Bertana che in risposta al Fossati scrisse il co. Giambattista Giovo (*Lettera sopra Dante di Poliante Lariano* (il Giovio) *ad Artemisio Dedaleo, P. A.* in *Giornale letterario di Milano* vol. XII, giugno 1786, pagg. 37-49), il quale, pur lodando Dante, trova che il Fossati non sia rimasto del tutto immune dalla « superstizione letteraria collocata dal Flacco tra le malattie dello spirito ».

[4] Vedi ZACCHETTI, *Op. cit.*, pag. 138 e segg. e A. TORRE, *Lettere di dantisti a Saverio Bettinelli* in *Giornale dantesco*, anno VI, quad. VIII e IX.

[1] *Estratto II della Storia della letteratura italiana di Girolamo Tiraboschi* in *Poesie e Prose del conte A. P.* Tomo II, Reggio, 1827, pagg. 319-320.

[2] Vedi ALGAROTTI, *Opere*, XIII pag. 275.

[3] Cfr. ZACCHETTI, *Op. cit.* pag. 215 e segg.

[4] Verona, 1730.

[5] *Op. cit.*, vol. II, pag. 40.

Il Torelli scrisse inoltre una lettera sotto il nome di P. Paladinozzo de' Montegrilli, nome anagrammaticamente composto di tre: Pindemonte, Dal Pozzo, Allegri, cavalieri veronesi, *All'autore delle Lettere Virgiliane*, contro la dedicatoria di queste a miledy Vaingreit, che gli parve offensiva alle dame veronesi. *Ibid.* pag. 27.

[6] *Elogi di letterati italiani*, pag. 303.

[7] Si leggono tra le *Lettere familiari e critiche* di V. M. Londra, Nourse, 1758.

[8] *A Dissertation upon the Italian Poets, in wich are interspersed some Remarks on M. Voltaire's Essay on the Epic Poets*. London, for R. Dodsley, 1753. Cfr. PICCIONI, *Studi e ricerche intorno a G. Baretti*. Livorno, 1899, pag. 206 e segg.

cato nel 1777, lo esaltò di nuovo[1], e che in una nota alla lettera XIV ai fratelli, in data del 30 agosto 1760, giudica le *Lettere Virgiliane* « quelle tante puerilità fatte scrivere dal tradito Virgilio all'Arcadia di Roma[2] », il Baretti, dico, era tutt'altro che ammiratore di Dante. Difatti nella *Frusta* lo censura ripetutamente e aspramente, fino a dire della *Divina Commedia* che « non v'è uomo che la possa piú leggere senza una buona dose di risolutezza e di pazienza ; tanto è diventata oscura, noiosa e seccantissima » e che, tolti alcuni passi dell'*Inferno*, pochi sono coloro che ne sanno a memoria venti terzine del *Purgatorio* e del *Paradiso* « perché in sostanza quella *Divina Commedia istruisce*, ma quella *Divina Commedia non diletta*[3] ». E tutto ciò egli scriveva nel n. XX della *Frusta*, il 15 luglio 1764, undici anni, cioè, dopo la *Dissertation* e tredici prima del *Discours ;* il che significa che s'egli in questi due suoi lavori esaltò Dante, ciò fece non tanto perché fosse persuaso che Dante meritasse quelle lodi, quanto per opporsi al Voltaire[4]. Fra gli altri che espressero il loro sentimento intorno alla *Divina Commedia*, il conte Carlo Castone Rezzonico, pur mostrandosi ammiratore di Dante, non si perita di dire ch'egli parlò d'alcuni segreti della teologia « sí duramente, che mosse nausea colla barbarie della forzata espressione[5] ». Già un altro, e piú serio ammiratore del divino Poeta, Filippo Rosa Morando, l'autore delle *Osservazioni* sopra il comento della *Divina Commedia* del padre Venturi, aveva sentenziato : « Meraviglioso è Dante finché da poeta la fa : ma quando

[1] Vedi: LUIGI MORANDI, *Voltaire contro Shakespeare, Baretti contro Voltaire*, ecc. Nuova edizione. Città di Castello, 1884, pag. 70 e segg.

[2] *Opere di G. Baretti*. Milano, 1839, vol. III, pagina 79.

[3] *Opere*. Milano, 1838. Vol. II, pagg. 134-135.

[4] Fu osservato : « Sembra che il Baretti non s'accostasse d'un tratto all'opposta sentenza se sia da riconoscere, come pare al Piccioni, in certe parole della breve *History of the Italian langue*, premessa all'*Italian Library*, che è del 1757, un segno di molto intiepidita ammirazione per Dante ». *(Bull. della Soc. dant. ital.* VII N. S. pag. 274). Ma come si spiegherebbe, in tal caso, le nuove lodi del *Discours?* È da credere che non siano state sincere né queste, né le prime, e che il Baretti abbia sempre pensato ad un modo riguardo a Dante, e che l'abbia lodato soltanto per contradire ai maligni giudizî e agli errori di Voltaire.

[5] Vedi il *Ragionamento su la volgar poesia dalla fine del passato secolo fino a' nostri giorni*, premesso alle *Opere poetiche* del FRUGONI, Parma, 1779, pagina XCVIII.

supercíglio veste teologico e filosofico, riesce oscuro e spiacevole[1] ». Un elogiatore del Bettinelli, il conte Galeani Napione, pur lamentando che quegli non abbia fatto parlare Virgilio « co' dovuti riguardi » di Dante, lo scusa di aver fatto ciò, perché infastidito « dai tediosissimi comenti di critici, gramatici spositori che vogliono tutto aureo in un poeta, ferreo nella maggior parte del suo triplice gotico poema[2] ». Il Cesarotti in una lettera al cav. Giuseppe Valcker di Dublino, dice parergli la *Divina Commedia* « il primo schizzo un po' regolare del mondo, formato dall'accozzamento degli atomi ancóra lottanti nelle tenebre del caos[3] ». In altra loda i versi del Mazza, e soggiunge che se Dante avesse scritto il suo poema da capo a fondo con egual stile, « avrebbe meritato l'adorazione non solo da' suoi pedanti idolatri, ma da tutti gli uomini di gusto[4] ». Egli giudica il Bettinelli « ben generoso d'essersi compiaciuto nella sua *Dissertazione accademica sopra Dante* di discendere a giustificarsi contro quegli oscuri e fanatici ammiratori di quel garbuglio grottesco che può dirsi con verità una non divina *Commedia*[5] ». Il Bettinelli, paragonando Dante ad Omero, « qual creatore di nuova lingua e poesia per ogni

[1] Vedi PINDEMONTE, *Elogi cit.*, pag. 364.

Piú tardi lo stesso Monti, che pur s'era ricreduto di quello ch'egli chiama « error popolare » nel quale era stato educato, e secondo il quale Dante era reputato « barbaro » (Vedi il *Quarto estratto* del *Vincenzo Monti* di L. Vicchi, pag. 546 e segg.), e che attribuisce principalmente a sé il merito di aver fatto rifiorire con la *Bassvilliana* e con la *Mascheroniana*, lo studio di Dante (*Bull. d. Soc. dant. ital.* N. S. IX pag. 18, nota 1), scrive di questo nella nona delle sue *Lezioni di eloquenza :* « Non poté egli conseguire che quelle sue astruse e troppo frequenti teologiche argomentazioni infinito fastidio non generassero nell'animo del lettore, giustamente rammaricato di veder la Teologia divenuta tiranna dell'immaginazione con infinito detrimento della facoltà poetica ». Nella stessa lezione dice che Dante « sotto un ispido saio nasconde forme divine » e che « le cantiche di lui ridondano di espressioni e di durezze da non imitarsi ». Nella *Ragione delle note* alla *Bassvilliana* aveva sentenziato : « sempre nobili, sempre eleganti, sempre toscane sono le sue locuzioni, non sempre però i suoi vocaboli ; e vili e basse appaiono pur non di rado le sue immagini e i suoi sentimenti secondo che la bile ghibellina gl'intorbidò la fantasia ». Egli non s'era mai liberato del tutto dai vecchi pregiudizi. È noto come anche il Leopardi nella sua giovinezza, non appezzasse il divino Poeta, *Epistolario* I, 56.

[2] *Vite ed elogi d'illustri italiani*. Pisa 1818, volume III, pag. 219.

[3] *Opere*, XXVII, pag. 309.

[4] *Ibid.* XXV, pag. 261.

[5] Vedi *Preludio*, VIII, pag. 126.

stile[1] » e notando i difetti del poeta greco, aveva sentenziato: « Sí, Dante è l' Omero moderno, è l'Omero non affatto divino, è infin l'Omero di Cesarotti[2] ». Come avrebbe potuto questi, lusingato dall'approvazione del Bettinelli riguardo alla sua audacia contro Omero, non approvare quella di lui contro Dante?

Altri ancóra e numerosi, quali, per non dire che de' piú noti, il Bertola, il Compagnoni, il Millas[3] e, sopra tutti, l'Andres e il Milizia[4], dettero giudizî non molto diversi intorno al divino poema, sebbene, qual piú, qual meno, mescolino alle censure alcuna lode, come aveva pur fatto il Bettinelli.

Questi piú tardi, nel noto sonetto al cardinale Valenti Gonzaga pel restaurato sepolcro di Dante, avrebbe voluto la cetra del « toscano Omero » per « rivocare il patrio genio incostante dal barbarico stile e dal suono discorde di concenti stranieri »;

O almen giurar su quelle sacre corde
contro il gallo e il german genio profano
eterna fede al buon Petrarca e a Dante[5].

Qual valore, del resto, abbiano tali lodi ci dice una sua lettera del 1806 a Giovanni Carmignani[6]. In essa, dopo aver trascritto un suo sonetto a Vittorio Alfieri, l'ombra del quale è baciata negli Elisi da Dante:

Dante il bacia e sel fa seder vicino;

soggiunge aver con tal verso spiegato il suo pensiero, essendo ben note le sue critiche sopra Dante[7]. Alla stessa maniera, dopo quanto abbiamo veduto, è facile scoprire con qual sentimento egli chiami Dante il « toscano Omero ». Del suo giudizio intorno al divino Poeta egli non si ricredette punto dopo la pubblicazione delle *Virgiliane*, come prova ciò che ne scrisse, oltre che nella *Dissertazione accademica*, nella lettera al conte Marcantonio Trissino *Delle lodi del Petrarca*[8] e nello studio *Il risorgimento d'Italia*[9], benché in questo

[1] *Op.* XXII, pag. 156.
[2] *Ibid.*, pag. 169.
[3] *Bull. della Soc. dant. ital.* N. S. IX, pagg. 11, n. 2, e 17, n. 1.
[4] ZACCHETTI, *Op. cit.*, pagg. 77 e segg. 81 e segg.
[5] *Op.* XVIII, pag. 145.
[6] Fu pubblicata per nozze. Pisa, 1874.
[7] Vedi ZACCHETTI, *Op. cit.* pagg. 169-170.
[8] *Op.* VI, pag. 218 e segg.
[9] *Op.* IX, pag. 106. e segg.

sieno piú temperate le censure e maggiori le lodi.[1] Se non che, a scoprir la ragione delle lodi ci soccorre il Bettinelli stesso nella Lettera XXII a Lesbia sopra gli epigrammi, dove lamenta che gli antichi, perché tali, siano « in odio ed a noia al gusto moderno ». E come leggerli, soggiunge, « se non s'ha tempo per mille novità d'ogni giorno e d'ogni stampa, e se gli stessi classici nostri sono derisi? » Al qual proposito cita un suo epigramma:

A che stupire, amico,
s'ogni autor nostro antico
sino ai Petrarchi, e ai Danti,
quai seccator pedanti,
mordono gli odierni
scritti e scrittor moderni?
In vecchia casa, il sai,
non mancano giammai
sordidi maladetti
rodenti topi e insetti.

Il qual epigramma egli giudica « un po' rabbiosetto, e però un po' loquace », affermando tal rabbia e loquacità non provenire da pregiudizio, perché seppe egli pure criticar que' poeti, « ma risguardandoli sempre come maestri, e facendo una pubblica professione di ciò » in quel suo sonetto sul sepolcro di Dante, del quale riproduce l'ultima terzina[2]. Egli nella imitazione delle letterature straniere, che pur aveva consigliata nelle *Lettere inglesi*, quando quelle gli parevano sulla buona via, vedeva una rovina anche peggiore per la nostra letteratura che non avesse veduto nella imitazione degli antichi, e come aveva condannato questa, cosí riprovava altamente quella, preferendo ad essa la stessa imitazione dantesca. Di fatti, ripubblicando le *Virgiliane* e le *Inglesi*, protestava al lettore non dover recarsi a colpa sua se alcuni erano divenuti « verseggiatori francesi o tedeschi o inglesi in luogo di que' danteschi e petrarcheschi, bembeschi viziosi, cadendo nell'altro estremo, come sin dai tempi d'Orazio s'usava », e ciò esser avvenuto non per l'autorità sua « che sempre pochissima fu », né per aver egli mai « per bocca di Virgilio pure rammentati gli Ossian e i Pope, gli Akensidi, gl'Young e gli Arvei, o i Klopstoch, i Zaccaria, i Gesner, i Ghellert », avendo egli anzi mostrato « in piú luoghi non grande amore per le poesie de' galli, non che de' britanni, allor che grandissima ei l'avea per

[1] Vedi inoltre G. MAGNO, *Dante e Bettinelli* in *Giornale di erudizione*. Firenze, 1888 vol. I, pagg. 137-138 e 195-196.
[2] *Op.* XXII, pagg. 7-8.

Dante e per Petrarca eziandio censurandoli [1] ». Pertanto, nello scritto *Sopra lo studio delle belle lettere, e sul gusto moderno di quelle*, che è prefazione alle sue opere insieme raccolte, egli si propone di discorrere « contro alla licenza sfrenata di alcuni scrittori » non meno liberamente di quello che avesse fatto molti anni prima « contro la cieca adorazione degli antichi esemplari ». Se in questi aveva notato difetti che gli eran parsi pericolosi alla gioventú, perché avrebbe dovuto temere di far la stessa cosa con autori di tanto minor merito? [2].

Non si può negare che il Bettinelli, non ostante il suo modo di vedere le cose, non amasse la patria letteratura e non cercasse, con que' mezzi che a lui parevano opportuni, di giovarle. N'è prova il suo lamento che gl'italiani non avessero una letteratura italiana [3], e ciò perché l'Italia, a differenza della Francia e dell' Inghilterra, mancava d'un centro, d'un punto d'unione, per modo che ogni provincia alzava il suo tribunale, aveva il suo parlamento letterario e comandava « nel suo distretto quanto Londra all'Inghilterra e Parigi alla Francia in materia d'opinioni sovranamente ». Egli pensava che se l'Italia tutta avesse avuto un centro, un punto d'unione, sarebbe stata piú ricca assai nell'arti, nelle lettere e forse nelle scienze, che non qualunque altra nazione. « Ma questo disgregamento, soggiungeva, che produce poi la discordia, la gelosia, l'opposizione d'un paese coll'altro, fa parere a chi non esamina che gli italiani siano piú poveri che non sono e piú ridicoli [4] ». Osserva giustamente il Bertana che « il Bettinelli in prosa e in versi, manifestò sensi d'italianità, quali non si sospetterebbero in un gesuita e in uno scrittore che fu tante volte ripreso di sfacciata oltremontaneria [5] ». Che il Bettinelli, specialmente negli ultimi suoi anni, fosse considerato uno dei piú strenui difensori del buon gusto letterario in Italia, mostrano le lettere di Clementino Vannetti, il quale trova modo di giustificare le *Virgiliane*. « Si accerti, scriveva di lui al Gennari il 6 gennaio 1781, che onora Dante e il Petrarca quanto li onoriamo noi due [6] ». E al conte Giulio Tomitano, il 28 luglio 1784: « Né sia Ella nemico del Bettinelli perché abbia egli scritte le *Virgiliane agli Arcadi* sopra Dante e il Petrarca, le quali furono altamente riprese dal Gennari e dal Gozzi. Bettinelli parlò contro l' idolatria de' pedanti, che vogliono tutto oro anche il piombo di que' primi padri del nostro Parnaso. Del resto egli stesso ne fu sempre grandissimo estimatore, ed imitolli assai volte nella evidenza e nella passione [1] ». E finalmente al padre Cesari il 22 ottobre 1788: « Il Bettinelli la sente meco, comecché altri il creda piú accanito che 'l gran vermo contro allo stile dei migliori tempi. Bisogna intenderlo sanamente e per discrezione, perocché loda l'imitazione ragionevole e perseguita l' idolalatria [2] ». Al Bettinelli, che gli aveva dato « animo e favore » a compierlo, dedicò nel 1793 un suo libretto *Del gusto in ogni maniera d'amene lettere ed arti* Ignazio Martignoni, poiché il gusto trovava « omai in tanta rovina securo scampo » soltanto presso il Bettinelli « ed altri pochi egregi scrittori [3] ». Non ostante le esagerazioni e gli errori, legittima conseguenza d'un falso concetto del gusto, il Bettinelli rappresenta fra i letterati del suo tempo la ribellione al passato e il desiderio di ravvivare, sia pure a modo suo, la letteratura italiana, affinché potesse non esser inferiore a quelle delle altre nazioni. Per tutto questo Pietro Verri nel periodico *Il Caffé*, che, a fine di combattere i pedanti, stimava buone le stesse armi arrugginite e spuntate, giudicava le *Virgiliane* — ed eran già passati sei anni dalla loro pubblicazione — « uno dei piú benemeriti libri che da molto tempo siansi fatti », poiché in esse l'autore « dà un giusto valore alle cose ed agli originali, che ci eravamo proposti d'imitare eternamente, sotto pena di risguardare come reo di lesa pedanteria chiunque osasse uscire dallo strettissimo giro stabilito [4] ». Egli osserva che « sin dal tempo del valoroso *Tassoni* qualche cosa s'era osato dire in Italia sulla poesia Petrarchesca ; ma — soggiunge — alcune verità erano come bestemmie nella preoccupata mente de' Letterati d'Italia ».[5] A quelle del Tassoni infatti, per l'intento propostosi, avrebbe

[1] *Op.* XII, pag. 6.
[2] *Op.* I, pag. 43.
[3] *Op.* XII; pag. 195.
[4] *Op.* XII, pag. 159.
[5] *Vittorio Alfieri* [illegible] *nel pensiero e nell'arte.* Torino 19[illegible]
[6] *Epistolario scel*[illegible]

[1] *Carteggio d'uomini illustri del sec. XVIII e XIX* nel codice Laurenziano Ashburnhamiano 1720, vol. 55 della Raccolta.
[2] *Lettere aut. di C. Vannetti al padre Cesari.* Cod. Laur. Ashbur. 1627. Vedi *Bull. della Soc. dant. ital.* N. S. IX pagg. 12 e 13. n. 1.
[3] *Bull. della Soc. dant. ital.* N. S. IX. pag. 13 in nota.
[4] Tomo I, pagg. 199-200.
[5] *Ibid.*, pag. 199.

voluto paragonare il Bettinelli le sue censure [1]; ma in modo troppo diverso quegli, circa un secolo e mezzo prima delle *Virgiliane*, aveva combattuto, sia pur esagerando, la servile imitazione petrarchesca. Nelle sue *Considerazioni sopra le rime del Petrarca* [2], che i mediocri ingegni s'ostinavano a imitare senza discernimento, egli notò bensí tutto quello che a lui parve non imitabile, ma procurò nel medesimo tempo « dar lume a tutti i luoghi oscuri o male intesi » e cercò soprattutto liberare il poeta « da varie opposizioni e calunnie di scrittori diversi ».

Quanto al modo con cui furono accolte le *Virgiliane* dice il Verri: « La maggior parte de' Lettori si sono scatenati contro la verità che veniva in quelle lettere annunziata e direi quasi dimostrata ». Ciò non ostante si conforta che siano state fatte « delle ristampe di quel libro » e si lusinga « che sparsi qua e là ve ne siano molti di sediziosi e che il regno dei Pedanti sia per durar poco [3] ».

Prima ancóra che le *Virgiliane* vedessero la luce, « vi furono, secondo il Bettinelli, conferenze, uffizi, progetti, trattati, affin di prevenire quell'attentato inaudito, e non vi mancò qualche perfidia, delle cabale, dei sottomani [4] ». Egli vorrebbe far credere che ciò avvenisse perché la sua critica « potea dare incomodo ad una nuova edizione dispendiosa di Dante, che usciva presso a quella [5] », e si maraviglia che « persona d' onore » prendesse « partito per un libraio » e perseguitasse « un'opera anche prima del nascere » e facesse « interesse della letteratura quello ch'è giro di mercanzia [6] ». Non aveva egli criticato anche il Petrarca, l'Ariosto, il Tasso ed altri ancóra? Oh perché tanta guerra pel solo Dante? « Appunto per quella edizione, egli scrive, che si credea minacciata dalle lettere virgiliane, onde potea scemarne l'onore, anzi il lucro agl'interessati [7] ».

Questa, secondo lui, è la vera ragione per la quale le sue *Lettere*, che furono accolte con tanto favore altrove, incontrarono cosí grande ostilità in Venezia. Ciò egli conferma nella *Dissertazione:* « Disgrazia fu che appunto allora il libraio Zatta stampasse Dante in magnifica e dispendiosa edizione di quattro tomi assistendolo il conte Gaspero Gozzi stimabile letterato. Temettero essi pertanto non senza ragione di perder molto del favore pubblico per l'impresa loro vedendo tanto favore inverso le mie critiche [1]. » Ma è egli poi vero ciò che asserisce il Bettinelli? Fosse anche vero, l'opportunità e il pregio della difesa che il Gozzi fece di Dante non sarebbero per ciò minori.

Dell'edizione di Dante, prima che fosse pubblicata, danno notizia due lettere del Patriarchi al Gennari. In una, dopo aver detto che il Gozzi non ha in essa « del suo che due terzine a ogni canto, o per meglio dire sette versi, che ne formano l'argomento » e che « l'ordine che ci si tiene è diretto dal sig. Antonio Zanetti », soggiunge esser egli d'accordo col Gennari che « per far cosa profittevole e nuova avrebbe a mostrarsi il bello poetico di quell'opera », e conchiude: « ma chi è fuor del Gozzi che lo discopra e lo gusti? Sarà una bella edizione e non altro ». Nella seconda del 30 gennaio successivo, scrive: « Il Mazzuchelli tesserà la vita di Dante da porsi all'edizione del Zatta, e il Zanetti la prefazione, non avendo il Gozzi, come mi disse questi, tempo che basti da riavere il fiato ». Se non che alla vita di Dante che avrebbe dovuto scrivere il Mazzuchelli, e che gli editori, come risulta dalla Prefazione, avrebbero stampata, se quegli l'avesse avuto pronta, o essi avessero potuto tardare la pubblicazione dell'opera, furono sostituite quelle scritte dal Bruni e dal Crescimbeni. L'edizione, dedicata a Elisabetta Petrowna, imperatrice di tutte le Russie, con un sonetto del conte don Cristoforo Zapata de Cisneros, comparve nel 1757, dopoché gli editori vi spesero intorno le loro cure per piú di due anni, e fu bella davvero per numerose incisioni e per magnificenza di tipi. Essa riproduce il testo della Cominiana del 1727, con qualche differenza nell'ordine delle annotazioni, che sono quelle di Pompeo Venturi e di Antonio Volpi. Le *Osservazioni* del Morando, non poco accresciute, sono ristampate in fondo al terzo volume, essendoché non pervennero agli editori che qnando la stampa dell'opera era già innanzi [2] ».

[1] *Op.*, XII, pag. 24.
[2] Furono pubblicate in Modena nel 1609.
[3] *Il Caffé.* Tomo I, pag 200.
[4] *Op.* XII, pagg. 212-213.
[5] *Ibid.*, pag. 213.
[6] *Ibid.*, pag 216.
[7] *Ibid.*, pag. 263.

[1] *Op.* XXII, pag. 163.
[2] « Ricomparvero, scrive il Pindemonte nell'elogio del Morando, che l'autore già piú non era tra i vivi». *Op. cit.* pag. 373. L'anno appresso fu pubblicato un quarto volume col titolo: *Prose e rime liriche edite ed inedite di Dante Alighieri con copiose ed erudite aggiunte siccome dalla premessa prefazione apparisce.* In Venezia, MDCCLVIII.

Che il Gozzi stesse preparando la *Difesa* prima ancora che le *Virgiliane* fossero pubblicate, è provato, oltre che dalle parole del Bettinelli citate piú sopra, dalla lettera, con la quale Filomuso Eleuterio cerca « di levar la taccia che vien data all'Autore di *quelle*, ancor prima ch'escano, di aver sparlato degli Antichi, e massime di Dante[1] » e dalla dedica delle *Epistole in versi* dell'Algarotti a madama Du Boccage, dove è detto che le *Virgiliane* « levato aveano un cosí grave scandalo, che già eravi chi contro ad esse aveva focosamente scritto, prima ancóra che fossero di pubblica ragione ». Ma le prove maggiori ce le offre la corrispondenza tra il Gennari e il Patriarchi. Quegli aveva inteso che il Gozzi stava scrivendo la difesa di Dante contro il Bettinelli, ma non sapeva dove questi avesse sparlato di Dante, e come il Gozzi si fosse « accinto a rivedergli le bucce ». Il 22 settembre 1757 ne domanda il Patriarchi, e soggiunge: « Qui si parrà l'ingegno e lo squisito gusto del conte ». Tre giorni appresso il medesimo Gennari scriveva allo Zanetti essergli riuscita cosa del tutto nuova che il Bettinelli avesse censurato Dante, e piacergli « assaissimo » che il Gozzi ne tessesse l'apologia e mettesse in ridicolo « gli svarioni di messer lo critico senza sale ». Al Gennari rispondeva il Patriarchi il 29 novembre 1757: « È verissimo quel che m'accennaste del Gozzi. La risposta ch'ei fece al P. Bettinelli è presentemente sotto gli occhi del Revisore. Ei me ne disse tutto l'ordine e la sostanza; e quanto ho riconosciuto per vero l'artificio usato da Dante nel tesser il suo poema, tanto mi riuscí affatto nuovo... Quanto al gusto poetico che il buon Padre non trova in Dante, udirete con che leggiadria e piacevolezza il nostro conte risponde, e vel prometto, che lo fa con graziosità e dottrina particolare. Non mi sa l'ora dunque che venga fuori l'operetta del Bettinelli non per sé stessa, ch'io non la pregio, ma per la pubblicazione della risposta del nostro amico a quella ».

Le *Virgiliane* uscirono poco dopo, verso la fine del 1757, con la data del 1758[2]; ma la risposta del Gozzi non uscí che qualche mese piú tardi. Il 22 febbraio 1758, il Gennari scriveva al Patriarchi: « Ma che pensa di fare il conte che non pubblica la sua *Difesa di Dante* ardentemente aspettata? » Gli rispondeva il Patriarchi il giorno 14, ch'essa era sotto il torchio e doveva uscire dentro un mese, e appunto un mese dopo, il 14 marzo, gli dava la seguente notizia: « Ho veduto l'apologia del Gozzi, e vi so dire che solamente co'rami molto significanti si ricattò il nostro amico come va degli oltraggi usati da quelle cornacchie a cigni toscani ».

È naturale che, avendo scritta la confutazione delle *Virgiliane*, prima che queste fossero pubblicate, e in modo da mostrare piena conoscenza di esse, sia per la finzione immaginata dal Bettinelli, alla quale si connette quella della *Difesa*, sia per tutto il resto, il Gozzi abbia potuto leggerle mentre si stampavano. Di ciò fa fede la prima delle *Lettere due* del Sibiliato al Cornaro, dalla quale risulta che, avendogli questi inviato copia della difesa gozziana, gli rivelò com'era andata la cosa; talché il Sibiliato gli risponde: « Io non avrei creduto in via di civile onestà ch'ei (il Gozzi) dovesse scriver contro, dopo d'aversi assunto l'impegno d'assistere alla stampa del libro, in cui lode alla sua diligente attenzione sono sdrucciolati li gran belli spropositi[1] ». Il Gozzi pertanto rivide le stampe delle *Virgiliane* ed ebbe agio di scrivere la *Difesa*. Una lettera dello Zatta al Lami in data del 7 decembre 1757, che si conserva nella Riccardiana[2], e fu pubblicata da Luigi Ferrari[3], conferma che la *Difesa* fu scritta prima della pubblicazione delle *Virgiliane*: « Io per molte ragioni ho fatto estendere da dotta penna una risposta a sí fatta critica (le *Lett. Virg.*) di dieci fogli in circa; con un trattatello intitolato li Principi del buon gusto ovvero Saggio di critica del sig. Pope; fatto da me tradurre per ponerlo in fine della mia critica, la quale è ora sotto i torchi per farla uscire alla luce nell'atto istesso, che uscirà quella, avendo io auto il mezzo di vederla nascostamente prima che fosse interamente stampata ». La difesa gozziana col titolo *Giudizio degli antichi poeti sopra la moderna censura di Dante, attribuita ingiustamente a Virgilio; con li Principj del buon gusto ovvero Saggio di critica, poema inglese del sig. Pope, ora per la prima*

---

[1] Pag. 24.

[2] Vedi L. De Leva, *Schedule bibliografiche. Poesia*, in *Annotatore*, Anno X, Roma 1884, pag. 184 e segg.

Una nuova edizione delle *Virgiliane*, senza le incisioni, fu pubblicata il 1758 in Milano presso Giuseppe Marelli, ed una terza, con le incisioni, il r
nezia da G. B. Pasquali. In quest'ultima l
dopo i *Versi sciolti* e segu

[1] Bettinelli, *Op.* XII, pagg. 125-126.

[2] *Lettere al Lami*. Vol. 64 mss. 3762.

[3] *Bull. della Soc. dant. ital.* N. S., VII pag. 296.

volta fatto italiano da Gasparo Gozzi, Venezia MDCCLVIII, comparve nel medesimo sesto e coi medesimi tipi della *Divina Commedia*. La ornavano diciotto incisioni allusive alle *Virgiliane* e ai tre *eccellenti moderni autori*, in una delle quali è rappresentato il Vesuvio che erutta fiamme, e dal quale escono alcuni topi, secondo la descrizione che ne aveva fatto il Bettinelli in una delle poesie facenti parte della Raccolta. Quelle incisioni dispiacquero particolarmente ad uno dei tre poeti, l'Algarotti, il quale fece di tutto per indurre il Gozzi a sconfessarle in un'aggiunta ad una nuova edizione del *Giudizio*, che avrebbe dovuto uscire col semplice testo. Il 31 marzo di quell'anno il Gennari scriveva da Padova al Patriarchi: « Qui si dice che il co. Gozzi a cagione de' rami inseriti nell'opera sua abbia incontrata la indignazione dei tre poeti, e de' loro fautori; ma eglino si hanno il torto a dolersi di lui, e noi se l'uopo il richiegga saremo pronti a difenderlo ». Gli rispondeva il Patriarchi, il 30 aprile successivo, mandandogli una prefazione del Gozzi con le seguenti parole: « L'inclusa prefazione del Gozzi che voi e l'Algarotti sarete i primi a vedere, vi chiarirà di quanto è seguíto ».

Non v' ha dubbio fosse quella la prefazione che il Gozzi scrisse per iscolparsi dell'aver suggerito le incisioni, e per ciò fa maraviglia un'altra lettera del Patriarchi al Gennari in data 9 dicembre 1764, nella quale è detto: « La stampa che includo per la sua rarità si può chiamare un gioiello. Poche se ne sono vedute in Venezia, e solo due dozzine di copie andarono sparse per la Toscana. La fece il Gozzi piú per buscarsi un regalo, come se lo beccò, che per dir la verità. Il fatto è che quell'aggiratore volea tenere il piede in due staffe, ed io lo so che scopersi, leggendo, la sua intenzione. Oh! quanti garbugli ho notato, quanti artifizi! Ne ho qualche altro esemplare che giaceva sepolto tra il vilume delle sue carte. Comandate ». Una nota apposta al codice, e che si riferisce a questa lettera, dice: « La stampa inclusa è forse la seguente iscrizione:

Co. Francisco Algarotto
rebus omnibus eruditissimo
regibus et principibus
viris caro
ob sibi legatam bibliothecae partem
Gaspar Patriarchius memor beneficii
Ann. R. S. MDCCLXIV.

Il Tommaseo, prestando fede alla nota, riproduce questa iscrizione come un saggio del latino del Gozzi [1], e vi fa sopra arguti commenti; ma Pier Alessandro Paravia dimostra chiaramente come « la stampa inclusa » non possa essere quell'iscrizione; bensí la Prefazione al *Giudizio* [2]. Il Tommaseo stesso, contradicendosi, parla piú innanzi di quell' iscrizione come di cosa del Patriarchi [3]. Il quale è da credere che se mandò al Gennari questa nuova copia della prefazione gozziana, non rammentasse che gliene aveva mandata un' altra piú di sei anni prima. In quella prefazione il Gozzi lamenta che lo Zatta, interpretando con libertà soverchia una lettera, ch'egli sotto il nome del Doni gli aveva indirizzata, nella quale gli significava, che oltre alle invenzioni da lui suggerite « altre da altri ingegni ancóra ritrovarne facesse », si fosse permesso di aggiungerne di tali che erano fuori della sua intenzione e dell'argomento da lui trattato, e che per di piú avesse unita una dichiarazione che spiegava taluna di esse non debitamente. Soggiunge, a nessuno piú che a lui aver dato noia quelle incisioni, ed egli non riconoscer per suo un libro « dove non ogni cosa sia uscita dal *suo* intelletto e dalla *sua* penna ». Per ciò aver preso la risoluzione di pubblicare di nuovo il *Giudizio*, senza le incisioni, affinché ognuno possa riconoscere ciò che è suo da quello che non è, ed accertarsi ch'egli non è mai uscito dall'usanza sua « di trattare onestamente ». E qui « per levare alquanti sospetti dalla mente di certuni » coglie l'occasione di dichiarare ch'egli non intese rispondere con l'opera sua che « a quella persona, qualunque essa si fosse, che manifestò il parer suo, e le sue ragioni dettò contro a Dante », e non di censurare i versi che alle lettere supposte di Virgilio vanno congiunti. Egli chiama « nobilissimi » que' versi, e fa le piú alte lodi dei tre rinomati autori, non cosí tuttavia che in quelle principalmente che riguardano il Bettinelli, non si possa scorgere una finissima ironia che fa pensare ai topi uscenti dal Vesuvio, là dove dice che « s'egli le piú piccole immagini con sublimità ingrandisce, ciò non s'attribuisca ad altro che ad un grande ingegno, in cui tutti i pensieri acquistano sublimità e magnificenza ». Ma il piú lodato dei tre è l'Algarotti, intorno al quale il Gozzi s'indugia di proposito per mostrare com'egli fosse ammiratore di Dante. A tal fine cita molti passi delle opere di lui, uscite poco tempo prima dai

[1] *Storia civile nella letteraria*, 1872, pagg. 193-194.
[2] *Memorie veneziane di letteratura e di storia*. Torino, 1850, pag. 45 e segg.
[3] *Op. cit.*, pagg. 210-212.

torchi del Pasquali, e soggiunge: « Non dovrò io con tutto il cuore rallegrarmi d'avere in questo gentilissimo scrittore un poderoso difensor di Dante? »[1] È evidente che il fine principale per cui il Gozzi scrisse quella Prefazione fu di difendere l'Algarotti dalla taccia d'esser d'accordo con l'autore delle *Virgiliane* nella censura di Dante. C'è tuttavia argomento a dubitare che il suo rammarico per le incisioni fosse sincero, e che sincere fossero le lodi che dà all'Algarotti, quando si pensi ch'egli non scrisse la Prefazione che dopo i lamenti di quello, il quale ricorse al Patriarchi e a quanti amici aveva in Venezia e interpose l'autorità di alti personaggi, quali la procuratessa Zeno e il procuratore Marco Foscarini, che tanto poteva sul Gozzi, per indur questo a disdire quelle incisioni. A proposito delle quali, che il Gozzi, secondo la Prefazione, avrebbe ignorato prima che vedessero la luce, osserva acutamente il Tommaseo: « Or come è che il Gozzi non correggesse le ultime bozze di libro scritto e stampato con tanta cura? Com'è che in paese ove la parola correva sí facile, e i letterati si accosti tra loro, e gli stampatori sí lontani dalla potenza e pervicacia odierna, il Gozzi potesse tanto lungamente ignorare cosa che tanto importava e all'esito del libro e alla pace sua stessa? Com'è che il Gozzi non si dolse dell'insidia se non dopo sorto il rumore, né però la ruppe con lo stampatore che ardí tessergli tale trama? »[2] Da una lettera dell'Algarotti che, insieme con un indice di citazioni dantesche tratte dalle sue opere e di passi in cui parla con lode di Dante, si conserva nella Comunale di Treviso, e della quale dà notizia il Ferrari[3], risulta ch'egli stesso fornì, per mezzo del proprio fratello, la materia al Gozzi, perché questi scrivesse un'*Aggiunta al Giudizio degli antichi poeti* (tale doveva essere il titolo), prescrivendo che fosse stampata coi medesimi caratteri e nel medesimo sesto del *Giudizio,* e fosse venduta insieme con quello. Voleva inoltre vederla prima che si stampasse e tenerne copia presso di sé, per esser sicuro che la stampa fosse pienamente conforme al manoscritto. Dal canto suo prometteva al Gozzi « di servirlo in ogni sua occorrenza e dargli segno di aver scordato ogni cosa ». L'*Aggiunta*, come s'è veduto, fu trasformata dal Gozzi in *Prefazione*, con la promessa di dare nuovamente alla luce il *Giudizio,* lasciando fuori tutte le figure. L'Algarotti, per mostrare al Gozzi la sua sodisfazione, gli fece un regalo, come si ha, oltre che dalla lettera citata del 9 decembre 1764, da un'altra che il Patriarchi scrisse al Gennari il 13 giugno 1758. Della generosità dell'Algarotti verso i suoi lodatori è testimonianza singolare ciò che narra il Gennari all'ab. Giovanni Nani in data di Padova, 21 luglio 1753: aver quegli, cioè, donato all'ab. Bresciani, che gli aveva dedicato un suo libretto, « un nobile casamento » da lui a tal fine acquistato in quella città al prezzo di duemila e ottanta ducati[1]. L'Algarotti, desideroso com'era di lode, cercava, coi doni, di rendersi benevoli i letterati, e in modo particolare i giornalisti, « perché, secondo il gesuita Giambattista Roberti, citato dal Tommaseo, quel valorosissimo signore aveva un timor panico de' giornalisti e degli inquisitori », e per ciò mandava in dono al Lami prosciutti di propiziazione[2]; il che prova non essere calunniosa invenzione quanto gli fa dire il Bettinelli nella VII delle *Inglesi*: « Non manco mai nel pubblicare qualche mio libro di prevenire un novellista fiorentino con mortadelle di Bologna, delle quali è ghiottissimo. Questa è la focaccia d'Enea gettata al can cerbero, perché non latri, o morda »[3]. E il Lami non era insensibile a tanta generosità. Infatti nel numero secondo, anno 1759, delle *Novelle letterarie* parla brevemente, ma con molta lode, delle opere dell'Algarotti[4], dopo avere nei numeri precedenti pubblicata, in séguito a un proprio scritto sui famosi *Versi sciolti*, ecc., una lettera protesta di lui[5], e riprodotto l'*Avvertimento*, ch'egli premise alle sue poesie[6].

Ma oltre i lamenti e l'insistenza dell'Algarotti, deve aver potuto sul Gozzi, se questi s'indusse a scrivere la Prefazione, il timore di brighe e di fastidi da parte del Bettinelli e del suo protettore, il Cornaro; quegli gesuita, questi patrizio della Serenissima. Per timore di essi il Patriarchi non accettò la dedica di un'*Epistola* contro le *Virgiliane* che il Gennari voleva dedicargli, e questi, che poi la dedicò a Domenico Salvagnini,

---

[1] Questa Prefazione è riprodotta integralmente dal Paravia nell'*Op. cit.*, pag. 49 e segg.

[2] *Op. cit.*, pag. 210.

[3] *Bull. della Società dantesca italiana*, VII. N. S. pagg. 296-297.

---

[1] *Lett. fam. di* G. Gennari, Venezia, 1829. pagine 124-125.

[2] *Op. cit.*, pag. 345.

[3] *Op.*, XII, pagg. 223-224.

[4] Tomo XX, col. 18-19.

[5] Tomo XIX, anno 1758, col. 220 e segg.

[6] *Ibid.*, col. 265 e segg.

non ebbe il coraggio di pubblicarla col proprio nome. «Io sono un animale, gli scriveva il Patriarchi, che mi fo' paura dell' ombra mia, e sin che son dove sono, (era maestro in Venezia al figlio d'una sorella dell'Algarotti, maritata al conte Francesco Grimani) deggio usare cautela »[1]. E in altra: « Voglio bene resistere col mio giudizio al falso gusto che cercasi introdurre, ma non alzare per ciò bandiera, o farmi capo, quando non so né posso, per abbatterlo apertamente e distruggerlo. I rispetti e le convenienze per i Gesuiti che usano in questa casa, mi fan dire cosí, oltre i riguardi per il Corner ».

L'*Epistola* del Gennari, anonima, fece molto parlare di sé e fu creduta dell'Algarotti, tra le opere del quale fu anche pubblicata dopo la sua morte, nell'edizione di Livorno del 1764, finché l'ab. Domenico Michelessi nelle *Memorie intorno alla vita e agli scritti del conte Francesco Algarotti*, premesse alle opere di questo nell'edizione di Venezia 1791, non la restituí al suo legittimo autore, ch'egli chiama « dotto e delicato poeta ». Quell'*Epistola* piacque anche al Gozzi che vi era particolarmente lodato. « Non posso dirvi, scriveva il Patriarchi al Gennari il 2 agosto 1759, con che gusto e forza di voce abbia egli letto il vostro sermone; facea l'occhiolino, torcea la bocca, accennava col capo, e dava leggendo tutti i migliori segni di diletto e di approvazione. Finito ch'egli ebbe mi disse queste stesse parole: *O assassin di Gennari, imparasti a far troppo bene, io non sono piú solo* ». Le quali parole disse il Gozzi, perché quell'*Epistola* è fatta ad imitazione de' suoi Sermoni, quantunque non ne abbia, come osserva il Tommaseo, « la veloce evidenza »[2].

A Venezia, come ne fa fede il Patriarchi, il libro dei *Versi sciolti* con le famose *Lettere* fu male accolto al suo apparire, contrariamente a quanto asserisce il Bettinelli nella *Dissertazione accademica sopra Dante*. « Grazie alle muse — cosí quegli al Gennari il 14 febbraio 1758 — il libro dei tre poeti moderni stampato con tanta spesa e ciurmeria, non trova un can che lo guardi, e comunemente ne vien detto qui male ». Le *Memorie per servire alla storia letteraria* pubblicate dal Valvasense chiamano « scandalose e in fatto di poesia eretiche » quelle *Lettere*, e lodano il *Giudizio* del Gozzi, notando come questi abbia avuto gran dispiacere de' rami, « ne' quali — cosí lo scrittore — vi posso dire con sincerità ch'egli non ne ha avuto parte »[1]. Gli Arcadi di Roma non vollero ricevere le *Virgiliane*, e credendone autore il Cornaro, dettero incarico all'ab. Serassi di rispondergli in nome dell' Arcadia[2]. Il qual Serassi non pare credesse proprio necessaria una risposta, poiché, prima ancóra di aver veduto il *Giudizio* del Gozzi, scriveva al Gennari: « Godo che il conte Gozzi abbia rintuzzato l'orgoglio di chi scrisse quelle scipite lettere; benché v'era bisogno piú di funi che di ragioni, non essendo uscito in questo secolo cosa piú pazza in materia di buon gusto di poesia »[3].

Ma se le *Virgiliane* trovarono chi le biasimò in Italia, ebbero lodatori in Francia, dove furono tradotte, due volte; la seconda insieme con le *Inglesi*[4]. Le lodarono le *Mémoire de Trêvoux*, *il Journal étranger e l'Année littéraire*. E poiché si sa del secondo che vi scriveva intorno alle cose letterarie italiane il padre Zaccaria, e che le *Mémoires de Trévoux* erano troppo parziali pei Gesuiti, vi fu chi nelle censure del Bettinelli contro Dante vide piú che altro una congiura dei Gesuiti; ma le lodi che delle *Virgiliane* fece il Voltaire[5] provano che i lodatori

[1] Vedi PARAVIA, *Op. cit.*, pagg. 35-36.

[2] *Op. cit.*, pag. 213.

Il Bettinelli, in una lettera al Sibiliato in data di Mantova, 31 ottobre 1792, ricordando quell'*Epistola*, scritta trenta e piú anni innanzi, dice che il Gennari con i versi:

> Partorirono i monti, e nacque un topo.
> Ancor vi suona negli orecchi il tuono
> rumoreggiante, ecc.

l'ha messo in ridicolo, « ch'è il morso piú velenoso ». (*Lettere inedite di S. Bettinelli a C. Sibiliato. Per nozze Mocenigo-Spaur*. Venezia, 1840.

[1] Tomo XI, anno 1758, pag. 385. Crede il Paravia che queste parole possano essere state scritte, o per lo meno ispirate dal Gozzi. *Op. cit.*, pag. 34.

[2] Vedi AUGUSTO SERENA, *La Difesa di Dante illustrata e annotata*. Verona, 1895, pag. 12.

[3] Vedi PARAVIA, *Op. cit.*, pag. 33. Tale era in fondo anche il parere del Gozzi, come risulta dalla lettera del Doni allo Zatta, premessa alla traduzione del poemetto del Pope: « Ancóra si parla qui di quella faccenda di Dante... I ragionamenti però che si fanno, non si aggirano piú intorno alla difesa d'esso poeta, anzi quasi pare che fra noi sia nato un certo rincrescimento d'aver fatto troppo caso d'un'accusa che non meritava tanto calore né furia tale ».

[4] Vedi BETTINELLI, *Op.* XII, pag. 8, dove è detto inoltre che « furon tradotte in tedesco, o trasformate ». La prima traduzione francese è del Langlard (Paris, Pissot, 1759), la seconda del Pommereul (A Florance, Paris, 1778).

[5] È noto l'epigramma col quale il Voltaire ac-

di esse non erano soltanto gesuiti, mentre non pochi di quella Compagnia furono studiosi e difensori di Dante [1]. Ciò non ostante che quelli, per l'una o per l'altra ragione, possano aver impedito a qualcuno in Italia di dire intero l'animo suo intorno alle *Virgiliane*, proverebbero le seguenti parole del Patriarchi al Gennari: « Se il sig. Lami non fosse stato violentato a tacere coll'averglisi messo la museruola alla bocca, avrebbe cantato e suonato una compieta ben diversa da quella. Tutti ricordansi cosa ne disse, quando sol riferí il titolo di cosí pessimo libro » [2]. Il Lami infatti nelle *Novelle letterarie* aveva conchiuso un suo cenno sulla lettera di Filomuso, ch'egli chiama *Misomuso*, con le seguenti parole: « Ed io aspetto che venga fuori questa Raccolta per proferirne piú diffusamente il mio giudizio e sostenere piú ampiamente la buona causa » [3]; ma poi parlando ripetutamente dei *Versi sciolti*, ecc., la prima volta stette sulle generali [4], e solo la seconda s'arrischiò di dire che nelle *Lettere Virgiliane* « si fa perdere il giudizio a quel giudiziosissimo principe de' Poeti latini », conchiudendo che i rami sono la miglior cosa che sia nel libro [5].

Della liberalità dell' Algarotti ebbe prova anche il Patriarchi, pei buoni uffici, senza dubbio, da lui prestati ad indurre il Gozzi a scrivere la Prefazione. Il dono fu una tabacchiera d' argento dorato all'ultima moda, del valore di cinque o sei zecchini. Nel darne notizia al Gennari, egli che in altra lettera taccia l'Algarotti d'avaro [6], lo dice in questa « liberale, discreto e gentil uomo ». Nella medesima, che è del 2 settembre 1758, soggiunge: « Il co. Gozzi con mio sommo rincrescimento farà mala figura appresso di lui poscia che la stampa promessa e pagata né s' incomincia ancóra, né comincerassi, com' io dubito, piú. Tal sia di lui, se lo vuole ». E la stampa non fu piú fatta. Poco dopo che il Gozzi aveva pubblicata la Prefazione, vide la luce in Venezia un opuscolo col titolo *Difesa della Prefazione del signor Gasparo Gozzi nuovamente sortita al libro intitolato Giudizio degli derna antichi poeti sopra la mocensura di Dante*, ecc., *ossia Lettera apologetica di un forastier novellista al suo carissimo Antonio Zatta*. In questa *Difesa della Prefazione* è detto che l'invenzione dei rami fu opera del Gozzi, e ch' egli li disdisse per timore di coloro che se n' erano mostrati offesi. Una nota manoscritta d' ignoto autore [1], che precede i due opuscoli: la *Prefazione* e la *Difesa della Prefazione*, facenti parte di un volume di *Miscellanee* della Marciana, [2] narra che il Bettinelli e il Cornaro, quando videro come le *Virgiliane* fossero male accolte, pensarono di ritirarne i molti esemplari che aveano mandati in giro, per seppellirli vergognosamente insieme con gli altri numerosi che tenevano presso di sé, e che quando il Gozzi pubblicò poco appresso il suo *Giudizio*, tentarono, ma invano, di sopprimerne l'edizione, della quale era già stata venduta la metà delle copie. Non potendo altro, tanto « urlarono e minacciarono » che il Gozzi « sopraffatto da una fredda paura » pensò di pubblicare la Prefazione che avrebbe dovuto poi figurare in una nuova edizione del *Giudizio*, senza i rami. Cessata la tempesta, lo Zatta poté vendere le rimanenti copie del *Giudizio*, che erano ricercate dagli « amatori del buono ». Il Gozzi intanto, tornato padrone di sé, conobbe il proprio errore, e volle ripararvi. Fingendosi forestiero ed amico dello Zatta, scrisse e stampò la *Difesa della Prefazione*.

Ma fu egli veramente l'autore di essa? Il Tommaseo inclina a ritenerlo tale. Dopo aver detto essere stata « malizia e quasi crudeltà lo stampare in cattiva carta e in caratteri non belli la nuova prefazione alla futura ristampa della Difesa purgata da'rami e da' topi » e « lo stile della ritrattazione » parergli « poco piú nitido della stampa » e riconoscerci il « Gozzi lí solo dove sa d' ironia », egli soggiunge: « Né lo stile scadente io direi prova sufficiente a negare che la ritrattazione della ritrattazione, stam-

compagnò il dono che fece delle sue Opere al Bettinelli:

> Compatriote de Virgile,
> et son sécretaire aujourd' hui,
> c'est à vous d'écrire sous lui,
> vous avez son âme et son style.

Vedi Bettinelli, *Op.* XXI, pag. 20.

[1] Vedi *Intorno allo studio dei padri della Compagnia di Gesú nelle opere di Dante Alighieri. Lettera del* P. Giuseppe Melandri *della medesima Compagnia al rev. sig. A. Donati.* Modena, 1875. Il Melandri si mostra severissimo contro il Bettinelli.

[2] Vedi Paravia, *Op. cit.*, pag. 37.

[3] Tomo XIX, anno 1758, col. 127.

[4] *Ibid.*, col. 216

[5] Tomo XX, [illegible] l. 823-824.

[6] Cfr. Tom [illegible] . 212.

[1] Fu pubblicato integralmente da Augusto Serena (*Op. cit.*, pag. 121 e seg.), secondo il quale « a certi modi direbbesi dettato da taluno degli Accademici Granelleschi ».

[2] Misc. 899. La nota ms. intitolata *Notizie intorno la seguente Prefazione et intorno la sussequente lettera apologetica*, è al numero 5, la *Prefazione* al n. 6 e la *Difesa della Prefazione* al n. 6ª.

pata anch'essa in un foglio volante, nella quale si nega che il Gozzi abbia potuto disdire quelle vignette peccatrici, non sia del Gozzi, né consentita da lui né saputa »[1]. E piú risolutamente altrove: « Ritrattò (il Gozzi) la Difesa di Dante per paura; e poi la ritrattazione, rincorato, disdisse »[2]. Forse ha ragione il Paravia, il quale osserva che la *Difesa della Prefazione*, e per la brutta figura che vi farebbe il Gozzi, il quale mostrerebbe « non già timidezza, ma viltà; non già paura, ma dabbenaggine » e perch' egli non era cosí superbo da lodare sé stesso come in quella è lodato, né « sí balordo, da caricarsi quasi bestia da soma, di mille ingiurie e strapazzi, per far poi rider le genti a sue spese » e finalmente pel modo inelegante e scorretto col quale è scritta, non può esser di lui[3]. Ma un argomento che ci fa dubitare anche maggiormente ch'essa sia opera del Gozzi, ce lo offre il Tommaseo stesso, il quale, dopo aver detto che quegli « avrà saputo comecché povero e dipendente, governarsi in casa Foscarini con grazia e con decoro, scansando le noie al possibile, le convenienze osservando senza pedanteria né viltà », soggiunge: « né al fare di lui potevasi appropriare la vecchia favoletta, ch'egli narra cosí:

Il nibbio un pipistrel, siccome ho letto,
parendogli un uccel, mangiar volea;
ma il pipistrel, volgendo l'ali al petto,
mostrò di topo il muso, e gli dicea:
Non sono uccel. Ma poi dal gatto astretto,
nascose il muso e l'ali distendea:
onde, con accortissimo consiglio,
liberossi dall' unghie e dall'artiglio ».

La qual favoletta dice in nota aver tratta dalla *Difesa della Prefazione*[4]. Orbene, quella favoletta, quantunque non ne sia indegna, non è altrimenti del Gozzi, bensí del padre Francesco Moneti, il quale la inserí nel primo Canto della sua *Cortona convertita*, e il Moneti, com'è noto, è anteriore al Gozzi[5]. È probabile che lo Zatta, o altri per lui, abbia scritto la *Difesa della Prefazione*, la quale dètte pretesto al Gozzi di far sparire le poche copie della *Prefazione* che aveva pubblicato contro sua voglia; lo Zatta, alla sua volta, fe' sparir quella. Della nuova edizione del *Giudizio* senza i rami non fu piú fatta parola, e l'Algarotti dovette contentarsi di quel foglietto volante che, pagato da lui, era stato stampato a suo uso e consumo.

Il *Giudizio* naturalmente non piacque al Bettinelli, il quale nelle *Lettere Inglesi*, pur dicendo il Gozzi « autor di merito[1] » e il suo stile « d'un'eleganza particolare », trova che quell'eleganza « pesa e affatica terribilmente, mentre le lettere di Virgilio si fan divorare[2] ». Nei libri di lui, come in quelli de' suoi compagni Granelleschi, « niente s'impara, niente solletica, non un sale che punga, non un detto che resti in memoria, non un fatto storico, un pensiero veramente sugoso ed istruttivo[3] ». Di lui, ciò non ostante, egli stima « l'ingegno, e il gusto caro a'placidi e moderati animi da tavolino », ché « tal fu il suo temperamento melanconico, e freddo a trattarlo »; ma « un'opera illustre pei posteri non v'è fra le sue moltissime[4] ». E ciò perché l'impegno da lui preso « di giurar fedeltà ai librai e alle loro edizioni, lo ritien sempre a terra, e gli fa spender tanto inchiostro inutilmente per lo suo secolo e piú per la posterità[5] ». Di lui, già s'è visto, non gli piaceva né il poetar bernesco, né le stanze in lingua rustica toscana. Oltre a ciò nemmeno la traduzione della *Morte di Adamo* del Klopstock gli piaceva, poiché nella XII delle *Inglesi*, ricordando il Gessner, scrive in nota: « Autore della *Morte d'Abele*, gentilissimo poema e saporito tanto quanto è insipido il dramma intitolato *Morte d'Adamo* nella traduzione italiana[6] ». Ciò non dimeno egli comperò spesse volte i libri del Gozzi « per la stima, son sue parole, verso l'autore onesto, e a *me* caro anche dopo quel libro in difesa di Dante a favor dello Zatta[7] »; il qual libro, ove il Gozzi, come gli altri

[1] *Op. cit.*, pag. 211.
[2] Vedi lo scritto *P. Chiari, la letteratura e la moralità del suo tempo*, in *Op. cit.*, pag. 291.
[3] *Op. cit.*, pagg. 41-42.
[4] *Op. cit.*, pag. 250.
[5] Morí nel 1712 (altri credono nel 1722), un anno cioè prima che il Gozzi nascesse.

[1] *Op.* XII, pag. 256.
[2] *Ibid.*, pag. 260.
[3] *Ibid.*, pag. 203.
[4] *Ibid.*, in nota. Giudizio consimile egli dà del Gozzi e delle opere sue in una lettera al Sibiliato in data di Mantova, 20 maggio 1794, circa otto anni, cioè, dopo la morte di quello: « Sono del parer vostro sull'edizione di Gozzi, e non so come i libraj s'espongano a tale impresa pericolosa per l'esito. Io certo non so vedere qual raro pregio abbiano tanti opuscoli, e di tanto lievi argomenti, benché di stile elegante, e di gusto sano generalmente parlando. Si risente troppo la miseria dell'autore, e il bisogno de' scolari tipografici. Io lo trattai molto come buon galantuomo e scrittore, ma freddo e lento d'ingegno e d'immaginazione ». Fu pubblicata per *Nozze Mocenigo-Spaur*. Venezia, 1840.
[5] *Ibid.*, pag. 262.
[6] *Ibid.*, pag. 335.
[7] *Ibid.*, pag. 205 in nota.

suoi contradittori, anziché combatterlo col fatto alla mano, lo insulta, « prova anzi in *suo* favore, se è letto spassionatamente[1] ». Di sé poi dice essersi mostrato nelle *Virgiliane* « un uom di mondo e di buon umore » in confronto degli altri che « han sempre dell'incivile e del rabbioso », ma « timido e non superiore ai pregiudizi », e che non potrebbesi lodar Dante, il Petrarca e gli altri, meglio di quello ch'egli abbia fatto, poiché le sue critiche « fan risaltare i pregi loro e spargon masse di oscuro per farne uscire le figure piú luminose[2] »; non esser in fine le difese che il Gozzi fece di Dante molto diverse dalle sue[3], ed aver quegli, come lui, presi i suoi scherzi dal Cinquecento o dal Trecento[4].

Ma il Sibiliato, che nella prima delle due let- al Cornaro già citate, aveva scritto aver udito da alcuni esser le critiche gozziane « coserelle, e scarse di sapere che nulla piú » e potersi loro appropriare il *parturient montes*[5]; scriveva nella seconda aver letto il nuovo apologista ed essergli piaciuto molto « in quella parlata di Trifone Gabriello, e moltissimo nella sua favola d'Orfeo narrata da Aristofane », perché in esse « va addentro nello spirito e nella sostanza del poema, e generalizzando riduce a sistema la sua difesa »; il che non fece il Bettinelli, « che accennò di volo alcuni particolari, motteggiando con grazia, anziché provando con sodezza, e adoperando assai leggera, e poco artiglieria contro una fortezza sí malagevole e stagionata dal corso di quattro secoli », ed esser le lettere e i dialoghi del Gozzi « essi pure tessuti a filagrana », e tutto il merito loro consistere « nella sfumatezza e venustà de' colori[6] ». Le poche osservazioni ch'egli fa contro il Gozzi non hanno valore, se non forse questa: essere ingiusta l'accusa che l'autor delle *Virgiliane* non abbia mai letto Dante interamente, perché fa dire a Virgilio aver questi saltato assai carte senza leggerle[1]. Da tale accusa si sentí punto il Bettinelli[2], tanto piú che il Gozzi nella Prefazione alterò l'espressione da lui usata nella II delle *Virgiliane: saltando assai carte senza leggerle*[3] in quest'altra: *saltando, e dormendo*[4]. Ma il Gozzi stesso nella lettera seconda del Doni, riproduce testualmente l'espressione del Bettinelli, e se altrove disse *dormendo,* non fece che interpretare ciò che de' versi di Dante aveva scritto piú innanzi il Bettinelli nella medesima lettera II: « chi può leggerli senza svenir d'affanno o di sonno? »[5] Che questi poi, anche se lesse per intero la *Divina Commedia*, abbia ciò fatto in modo peggiore che se l'avesse letta a sbalzi, è provato da quanto narra egli stesso nella *Dissertazione accademica sopra Dante,* che, cioè, essendosi una volta proposto di legger Dante a' suoi scolari, poté, soltanto con grande difficoltà, arrivare alla fine dell'*Inferno;* « ma, soggiunge, l'impegno era preso, e basti ch'io dica d'avere spesso gittato il libro, e la pazienza in quel Purgatorio e Paradiso ». Del qual fallo egli spera pietà da chi può dir d'aver letta anche una volta sola in vita sua tutta la *Divina Commedia*, potendo egli assicurare sulla sua « fede piú onorata » di non aver trovato, per quanto cercasse « che pochissimi sí pazienti, ed ostinati lettori, e che questi non eran poeti[6] ». Del *Giudizio* di Gasparo scrive Carlo Gozzi nelle *Memorie inutili:* « Se gli intelligenti non avessero accordato che quel libro è pieno di verità e di bellezze rintuzzanti e vittoriose sulle arroganti puerili derisioni del signor Bettinelli, non oserei lodare un'opera di mio fratello. Ella è una bell'opera[7] ». E difatti è tale, non ostante ciò che di manchevole, d'inesatto o d'inutile, come la questione sul titolo del poema, possa notarvi l'odierna critica dantesca. Per apprezzare convenientemente quel *Giudizio* è necessario non perder di vista le *Lettere Virgiliane*, alle quali si contrappone, e le condizioni dell'esegesi dantesca nel secolo XVIII, la quale non andava piú in là della locuzione e

---

[1] *Op.*, XXII, pag. 218.
[2] *Op.* XII, pag. 217.
[3] *Ibid.*, pag. 256.
[4] *Ibid.*, pag. 257.
[5] BETTINELLI, *Op.* XII, pagg. 126-127.
[6] *Ibid.*, pag. 130.
Siffatte lodi della *Difesa* del Gozzi fanno onore al Sibiliato, tanto piú ch'egli conveniva col Bettinelli intorno a Dante. « Non trovo che lei solo che mi risponde all'unissono », gli scriveva molti anni dopo in data di Padova, 28 nov. 1789. In altra lettera del 25 sett. 1790 al medesimo, parla di Dante e lo dice « dittatore perpetuo del natio idioma, benché talvolta anch'egli *Il libito fe' lecito in sua lingua* ». (Queste lettere insieme con altre di lui furono pubblicate per le *Nozze Cittadella Vigodarzare-Paffafava dei Carraresi.* Padova, 1839.

---

[1] *Ibid.*, pag. 132.
[2] *Ibid.*, pag. 260.
[3] *Ibid.*. pag. 36.
[4] Siffatta espressione il Gozzi ripete con leggiera variante nelle *Parole dette da Trifone Gabriello: saltando o dormendo.*
[5] *Op.* XII, pag. 40.
[6] *Op.* XXII, pag. 160.
[7] Parte I, pag. 260.

delle immagini. Ciò non dimeno il Gozzi riesce qualche volta a penetrare nell'intimo del poema, precorrendo i tempi ed intuendo l'importanza del metodo storico. Cosí alle lodi che il Bettinelli stesso non può negare a Dante, quali d'aver egli primo « osato pensare ad un poema, e dipingere arditamente tutti gli oggetti della poesia in mezzo a tanta ignoranza e barbarie onde il mondo traeva il capo » e d'aver trasportato « i tesori della scienza, ch'era allora nel mondo, dentro al seno della poesia[1] »; il Gozzi aggiunge che « fu un poeta, il quale seppe eleggere quanto Omero e Virgilio un argomento nazionale, che doveva adescare tutta la Toscana in primo luogo, e tutto il paese dove suona il *sí* e poscia tutti quegli animi in cui la cattolica religione si stende[2] ». Piú innanzi cita san Basilio e san Paolino, ed osserva che il primo non avrebbe detto del poema di Dante « come di quelli dei Gentili, che l'utilità che s'ha a trarre da essi, dee essere le foglie », ch'è quanto dire « lo stile »; né il secondo che basta prenderne « l'eloquenza del parlare, e gli ornamenti della lingua[3] ». Per lui nessun altro poema, né antico né moderno, produce nell'animo dei lettori gli effetti dell'epica, della tragedia, della satira e della lirica insieme, quanto il poema di Dante, il quale Dante ha saputo ritrovare, dopo tanti che l'hanno preceduto, « un' invenzione originale, grandissima, e darle regola d'arte »; talché il suo è « un poema che ammaestra, che trasporta gli animi per tutti i versi, che dipinge, che scolpisce, che fa parlare la natura medesima, che ha sempre il cuore del poeta in ogni espressione, che ti presenta scene e spettacoli agli occhi de' maggiori che mai vedessi ». E a prova di ciò richiama l'attenzione del lettore non tanto sull'*Inferno*, che, secondo il volgare pregiudizio del Bettinelli, « è il piú nobile e il piú poetico della *Divina Commedia*[4] »; ma sul *Purgatorio* e sul *Paradiso*, e particolarmente sul Canto XXIII di quest'ultimo, cioè su « l'altre due parti » che Giovenale nella III delle *Virgiliane* dice aver scorse qua e là prestamente « per tema di perdersi in quell'eterna vacuità[5] »; affinché veda se piuttosto non v'è in esse « una galleria di pitture non mai piú immaginate da altro poeta; e vestiti di corpo visibile, atteggiato e parlante, idoli e pensieri piuttosto divini che umani[1] ». Quanto ai tormenti dei dannati, che il Bettinelli dice *bizzarri*[2], il Gozzi nel dialogo primo tra Virgilio e il Doni, dimostra come Dante traesse per lo piú l'origine di quelle sue pene dai Profeti, torcendo cosí contro il Bettinelli stesso, uomo di Chiesa, l'arma adoperata da lui ; e molto accortamente pone la dimostrazione in bocca a Virgilio, poiché quegli, mostrando di non intendere com'esso sia nel poema una figura simbolica, biasima Dante di aver fatto lui pagano « maestro di cattolica teologia[3] ».

Delle tre fiere, nella lettera terza del Doni, dice il Gozzi esser egli d'avviso che Dante non intendesse in quelle « i suoi vizi solamente, che gli contrastassero la salita del monte, ma i vizi e i viziosi della città sua propria e dell'Italia medesima »; e della lupa in particolare che l'invenzione di essa « ha piú del grande di quello che altri si crede » e cosí pure del leone. Egli per tal modo indicava, come fu ripetutamente osservato, « intendimenti politici all'interpretazione della *Commedia* che fino allora era stata solamente morale e religiosa[4] ». E ciò che piú vale, dopo aver notato che gl' interpreti di Dante hanno talvolta errato il cammino « forse per averlo commentato dormendo » soggiungeva: « Oh quante facilissime verità n'uscirebbero, chi avesse cominciato dall'esaminare gli anni in cui finse Dante il principio del suo viaggio, il Giubbileo di quell'anno, che fu nel 1300, il suo desiderio di fare vita attiva nella Repubblica, le cagioni della sua uscita di Firenze; e sopra tutto chi avesse bene studiato la sua *Vita Nuova*, il *Convito* e le altre opere di lui, nelle quali l'animo suo si vede ad ogni passo al vivo dipinto, e come pensava, e qual cuore fosse il suo, e in qual guisa intorno ad ogni scienza riflettesse[5] ». Nessuno prima di lui aveva affermato cosí esplicitamente esser necessario lo studio dei tempi del Poeta e quello delle sue Opere minori per bene intendere la *Divina Commedia*, poiché se altri, come il Biscioni nella sua *Prefazione alle opere di Dante e del Boccaccio,* studia la *Vita Nuova* e il *Convito* in relazione con la

[1] *Op.* XII, pagg. 41-42.
[2] *Prefazione.*
[3] *Ibid.*
[4] *Op.* XII, pag. 52.
[5] *Ibid.*

[1] *Prefazione.*
[2] *Op.* XII, pag. 39.
[3] *Ibid.*, pag. 38.
[4] Barbi, ***Gli studi danteschi e il loro avvenire in*** *Italia* in *Giornale dantesco*. Anno I, 1894, pag. 4.
[5] Lettera terza del Doni.

Divina Commedia, non ne esprime nessun principio teorico[1].

Quanto al linguaggio usato da Dante, che il Bettinelli dice « barbaro e duro perpetuamente[2] », il Gozzi, nonché osar di affermare che quel linguaggio, quantunque in parte mutato col trascorrere dei secoli, fosse rozzo ai tempi del Poeta, sostiene che « que' vocaboli, i quali sono da' suoi censori stimati forse i piú rugginosi e i piú rozzi, leggonsi quasi tutti essere stati in uso tra gli scrittori de'tempi di Dante[3] ». E disse giusto, poiché Dante, se, come per i vocaboli in rima usati da lui, dimostrò dottamente il Parodi, fece uso talvolta d'ibridismi suoi proprî, il che si spiega, avendo riguardo al periodo dialettale in cui sorse; ciò non ostante ne abusò meno d'ogni altro, e piú d'ogni altro contribuí a far cessare quel periodo[4]. Su questo argomento del linguaggio dantesco ritornò piú tardi il Gozzi, nell'*Osservatore*, dove ad Aristofane che dice: « Quanto alle parole io hoi sentito a dire che le son dure, stiracchiate, e d quelle che non sono mai state al mondo altro che in sua bocca », il Mantegna risponde: « Tu l'avrai sentito a dire a certi novellini poeti, i quali con cento vocaboli d'erbe, di fiori, d'acque e d'altre coselline scrivono ogni loro argomento. Egli è il vero che le voci usate da lui sono oggidí antiche, ma non lo erano a' tempi suoi, ne' quali ogni scrittore comtemporaneo le usava[5] ». E poché il Bettinelli aveva scritto dover Dante la sua fama agli « inerti e pedanteschi letterati che vi fanno la glosa » ai « freddi morali » che ne citano le sentenze, e ai vocabolari che ne registrano « le strane parole[6] »; osserva il Gozzi che i glossatori e i dizionari « vengono di necessità quando il tempo ricopre molte cose di tenebre ». Omero e Virgilio non sarebbero oggidí intesi senza di essi; ma non per questo devon loro la fama. I glossatori e i dizionari ci pongono in grado d'intendere e gustare l'opera del poeta, come se fossimo nati a que' dí, e per ciò « se tu, il quale se' nato oggidí, ti lasci volentieri da glossatori e dizionarî ricondurre a' tempi di Virgilio e di Omero, e sdegni di lasciarti guidare all'età di Dante, son certo che Dante non potrà piacerti come gli altri due, perché non ti metti in istato d'esser contemporaneo a Dante, come ti mettesti d'esserlo ad Omero e a Virgilio[1] ». Tralasciando altre che « non meritano vi si faccia sopra riflessione veruna[2] » due sono le accuse del Bettinelli, dalle quali il Gozzi difende particolarmente il divino Poeta; quelle cioè nelle quali l'autore delle *Virgiliane* intese compendiare tutte le altre, allorché sentenziò null'altro mancare a Dante che « buon gusto e discernimento nell'arte[3] ». L'una e l'altra di queste accuse gli offrono argomento a quella che può dirsi la parte sostanziale della sua *Difesa*, cioè le *Parole dette da Trifone Gabriello sopra l'arte di Dante nel suo poema* e *L'Orfeo, favola d'Aristofane intorno al buon gusto di Dante*. E fu bell'accorgimento il suo di richiamare alla difesa del poeta oltraggiato in Venezia l'ombra del dotto veneziano del Cinquecento che, con le sue brevi ed acute *Annotazioni* alla *Divina Commedia*, ci lasciò uno dei piú importanti commenti di quel secolo[4].

Tali, per non dir d'altre minori, le cose piú notevoli nel *Giudizio degli antichi poeti*, intorno al quale, comunque se ne apprezzi il valore, non si potrà non convenire col Tommaseo, che il Gozzi « prese a difendere il suo poeta con quell' arguzia urbana che teneva dell' attico e del fiorentino » e « con quel senno semplice che, per essere il fiore del senso comune, pare agl'ingegni volgari e falsi cosa facile e triviale[5] ». La sua parola, benché vittoriosa, non ebbe grande efficacia sui suoi contemporanei, che continuarono aleggere ed ammirare i *Versi sciolti dei tre eccellenti autori*[6], ma fu favilla che, nascosta sotto la cenere, contribuí, venuto il momento propizio, a destare quella fiamma che non solo arde tuttavia, ma si dilata di giorno in giorno.

Firenze, 1906.

ANTONIO ZARDO.

[1] Vedi *Bull. della Soc. dant. ital.* IX, N. S. pagina 14 in nota.
[2] *Op.* XII, pag. 51.
[3] *Prefazione.*
[4] *La rima e i vocaboli in rima nella « Divina Commedia »* in *Bull. della Soc. dant. ital.*, VII, pag. 18 e segg.
[5] Vedi l'edizione curata da *Emilio Spagni*, Firenze, Barbèra, 1897, pag. 520.
[6] *Op.* XII, pag. 46.

[1] *Prefazione.*
[2] *Dichiarazione del Doni.*
[3] *Op.* XII, pag. 45.
[4] Cfr. BARBI, *Della fortuna di Dante nel sec. XVI*, Pisa, 1819, pag. 247.
[5] *Op. cit.*, pagg. 206-207.
[6] Cfr. A. SERENA, *Op. cit.*, pagg. 15 e16.

PER LA DATA DELLA CANZONE "ITALIA MIA„

DEL PETRARCA

(A PROPOSITO DI UNA RECENTE PUBBLICAZIONE [1])

Il dott. A. Dispenza ritenta la vecchia questione della data della canzone petrarchesca, cercando di risolverla diversamente dalla ormai comune opinione. Premetto che anche a me, ristudiando la questione, la data del 1344-5 non persuade piú; anzi credo di essere giunto a risultati positivi in favore di una data posteriore. Un esame piú particolare della questione mi riserbo di farlo in uno degli *Studî petrarcheschi* di prossima pubblicazione. Ma ora, perché il D. fa qualche osservazione importante, che mena appunto a quello che io mi propongo di dimostrare, stimo utile dirne súbito qualche cosa, limitandomi alle osservazioni piú importanti.

Il D., dopo di avere accennato alle date che si sono proposte per la canzone petrarchesca, presenta contro quella del 1370 una ragione, che a lui sembra decisiva. Fondandosi sulla dimostrazione del Cesareo, che il cod. Chig. L. V. 176 non vada oltre al 1359, egli osserva che, se in esso è la canzone, questa non può andare oltre quella data. Modestamente, ricordo di averla fatta anch' io questa osservazione [2]; ma ora non vi dò piú quel peso, che vi diedi allora. Perché, se non si può mettere in dubbio, dopo la chiara dimostrazione del Cesareo, che il cod. Ch. vada *fino* al 1359; non si può egualmente esser sicuri che non vada oltre quell'anno. Può esser probabilmente copia del codice in pergamena fatto cominciare il 1357 per Azzo di Correggio; ma non è certo che quel codice giungesse al punto, ove giunge il Ch., proprio verso la fine del 1359. I sonn. *In qual parte*, *Quanta invidia* e *Amor che meco*, che son nel Ch., furono corretti verso la fine di quell' anno; quindi, non potettero esser trascritti nell'originale *prima* di quell'anno; ma non si può dire che non vi siano stati trascritti *dopo*. [1] La nota del P. ci dice che verso la fine del 1357 Girolamo FORSE *(ut puto)* avea cominciato a scrivere il primo quaderno: chi ci dice quando precisamente cominciasse a scriverlo e quando il cod. giungesse allo stato, ove giunge ora il Ch.? Sta il fatto che noi non abbiamo altra notizia di questo cod. nelle lettere del P. ad Azzo o che trattan di lui. Azzo morí nel 1362: fu forse il cod. interrotto appunto per la sua morte, che lo rendeva inutile, mentre frattanto il P. avea riordinato altre rime, per il cod. che fu poi l'orig. Vat. 3195? Comunque fosse, possiamo soltanto dire che il Ch. è copia forse di un cod., che non giunse ove giunge il Ch. prima del 1359; ma non è escluso che andasse anche oltre quell'anno. Quindi, la canzone all' Italia non deve per questo dirsi scritta prima del 1359. Con tutto ciò non può ammettersi la data del 1370; perché la canzone all' Italia deve essere anteriore almeno al 1368; nel quale anno il P. trascriveva di sua propria mano, nel cod. originale Vat. 3195, la canzone *Ben mi credea*, che segue, dopo molti componimenti, alla canzone all' Italia; la quale perciò vi era stata già trascritta dal copista. Questa ragione, addotta dal Cesareo [2], è quella che veramente, com'egli dice, taglia la testa al toro. Peccato! Chè nella lett. XI, 17 delle *Senili*, nella quale il P. descrive la malattia avuta a Ferrara, nel viaggio per Roma, ci sono espressioni, che spiegherebbero benissimo il *dove or seggio* (*Ferrariae, ubi tunc eram*), e il *doglioso* e *grave* (*hic*

[1] ANTONINO DISPENZA, *Sulla data della canzone « Italia mia » del Petrarca*, (in *Rassegna Pugliese*, vol. XXII, pagg. 221-227. Trani, Vecchi, 1905).

[2] Cfr. *Rassegna Critica della lett. it.*, vol. VII, pagg. 227-8.

[1] Di ciò mi occuperò più a lungo altrove.

[2] CESAREO, *Su le Poesie Volgari del Petrarca*. Rocca S. Casciano, Cappelli, 1898 (pagg. 85-6.)

sum, Pater Beatissime, non infirmus modo, sed moestus quoque). Se non che, qui ci si rivela un altra grave difficoltà per la data del 1370: come avrebbe il P. parlato di sospiri del Tevere, se finalmente erasi avverato il suo sogno del ritorno del Papa a Roma, dove ora si avviava? Lasciamo, dunque, il 1370. E lasciamo pure il famoso 1327 o 28, propugnato da quasi tutti i vecchi commentatori, poiché quella data è ormai resa inaccettabile [1]. E veniamo alla data, che ormai sembra accolta da tutti, il 1544-5, in Selvapiana. Vediamone le ragioni.

Anzitutto, giustamente il D. osserva che, dopo gli studî del Cesareo, non può aver valore la prova che la canzone si trovi fra le rime della prima parte. Sta bene: ma c'è un'altra ragione, addotta dal Carducci, che la canzone si trovi fra le altre due *In quella parte* e *Di pensier in pensier,* composte quasi certamente nello stesso anno e nello stesso luogo. Se non che, neppure questa ragione può aver valore; perché nelle *Rime* non è serbato affatto l'ordine cronologico: si veda, per esempio, il sonetto *Diciassette anni*, composto nell'aprile del 1344, posto quasi immediatamente prima del sonetto *Amor, Fortuna*, che è del 1339. Ancóra: osservò il Cesareo che le canz. *Se 'l pensier* e *Chiare, fresche,* poste tra il sonetto *Dicessette anni* e la canzone all' Italia, sono cronologicamente spostate, perché composte in Provenza. E, a prescindere dalla questione dei sonetti contro Babilonia, è proprio accettabile, che il P. dopo la morte di Laura non scrivesse altri versi, se non per lei? Ma lasciamo cotesto; e veniamo ad altre ragioni. Si pone la perfetta convenienza della canzone con i fatti della guerra, che si combatteva intorno a Parma; e si cita la lettera 10 del V delle *Familiari:* questa ragione, appoggiata all'altra che che i vv. dell'Epist. metrica *Dulcis amice, vale* (II, XVII), spiegano la frase *il Po, dove... or seggio*, è stata ormai quasi accolta da tutti, a sostegno della data suddetta [2]. Ma il D., dopo d' aver osservato che il P. era solito di effondere i proprî sentimenti agli amici e che, quindi, gli elevati sensi della canzone dovrebbero trovarsi anche nella lettera, rileva opportunamente come nulla, proprio nulla c' è nella lettera, che ricordi la canzone [1]; né abbiamo per gli anni 1344 e 45 nell'epistolario nulla, che ci riporti ai sentimenti di essa. Ma c' è di piú: fissato che il P. si lagna dei mali, che le grandi compagnie di ventura *straniere* recavano all'*alta Italia;* il D. osserva che, formata nel 1342 in Toscana la Grande Compagnia, dal 1343 (anno, che per P. segna l'inizio delle compagnie mercenarie) al 1347 la Grande Compagnia non ci fu piú in Italia; c'erano solo qua e là piccole truppe, a cui nessuno badava. Le grandi compagnie, osserva il D., risorsero nel 1347 con la discesa di Ludovico d' Ungheria; ma dal 1347 al 1350 saccheggiarono il Napoletano e parte del Lazio, e non già l'alta Italia. Prima di quest'anno il P. difficilmente avrebbe potuto lamentar le « pellegrine spade » devastatrici della Lombardia. E, infatti, non lo fece; perché, nella lett. 1ª del VII delle *Familiari* (scritta nel settembre del 1347), credeva l' Italia sicura da onte di stranieri, e *solo temeva pel Napoletano;* mentre le grandi compagnie devastatrici, quando il Poeta scriveva la canzone, dovevano essere in Lombardia. Certo: i versi « E 'l Po, dove doglioso e grave or seggio » e « Che fan qui tante pellegrine spade » si riferiscono all'alta Italia; ma il P. nella canzone lamenta i danni, che le compagnie mercenarie recavano a tutta Italia; ed io mostrerò, con un luogo evidentissimo, che il P. veramente, coi tre fiumi Tevere, Arno e Po, intendeva di nominar tutta la regione italiana. Ad ogni modo, però, egli, lamentandosi solo del Napoletano nel '47, veniva ad escludere proprio le tre regioni indicate da quei fiumi; quindi, fino al 1347 non può collocarsi la canzone, e la data del 1344-5 non può accettarsi. Ma c' è un' altra ragione gravissima contro di essa. Il P., sappiamo, faceva rimontare al 1343 il principio delle compagnie mercenarie: quindi, nel 1344 esse rimonterebbero ad un anno: or come, per cosí breve tempo, avrebbe detto ai Signori italiani: *Né v'accorgete ancor, per tante prove, Del bavarico inganno?... Tante prove* presuppongono un lungo tempo dietro di loro; che non potea essere un anno o piú. Quindi, anche per questo, la data del 1344-5 è inaccettabile.

Dopo ciò, il D. fissa i termini per cercare una data piú acconcia. E prima si ferma sul v. « *E*

[1] Cfr. ZUMBINI. *Studî sul Petrarca*. Firenze, Le Monnier, 1893, pagg. 206 segg.

[2] L'accolsi anch' io nel su citato articolo; ma poi, dovendo ristudiare a fondo le opere petrarchesche, per una serie di studi, che ho pronti per la stampa, mi venne fatto di fare osservazioni (in alcune delle quali il D. mi ha preceduto), che mi han fatto mutar d' avviso. Sono dolente, così, di allontanarmi dall'opinione del mio venerato ed amato maestro, B. Zumbini.

[1] Salvo un solo concetto che indicherò piú oltre.

'l Po, dove doglioso e grave or seggio», in cui distingue il *doglioso e grave* e il *dove.... or seggio;* e nota che il P. comincia a dirsi *vecchio* e *stanco* nel 21 febbraio 1352, scrivendo da Avignone; e mostra come la voce *seggio* serve infatti ad indicare una dimora stabile; e coll'aggiunta dell'avverbio *or* il P. ci avverte, che quella dimora stabile l' ha presa *ora, da poco,* mentre prima non l'aveva. Sopra questo concetto insiste, concetto, egli dice, non rilevato dai critici, ma assai importante al nostro caso. Or, qui ci può essere un equivoco: che il *seggio* indichi una certa dimora in un luogo, non vi può esser dubbio: ma l'*or* non potrebbe anche modificare il *doglioso e grave* e voler dire: dove siedo *doglioso e grave ora,* non come per lo innanzi? Ad ogni modo, non è detto che l' *or* debba solamente e sicuramente significar *da poco.* S' intende che debba esser posto in contrapposto ad un *prima:* ma potrebbe essere un tempo anche lontano. Di piú l'*or* non potrebbe indicare un tempo breve, di precaria dimora? E cioè non potrebbe il P. voler dire: *dove, in questo momento, dimoro doglioso e grave?*

Inoltre, lasciando da parte ogni questione su quel terribile *dove,* ed ammettendo che esso indichi tutta la regione dell'Italia settentrionale attraversata dal Po, traspadana e cispadana (il P. nell' epist. 5 del l. XX scrive da Milano: « nisi me Ligurum motus *Transpadanis compedibus tenuissent....* »); quel *doglioso* e *grave* vorrà significare *doloroso e infermo* o *doloroso* e *vecchio;* e potrà esser, quindi, o effetto diretto di gravi repentine sciagure, o effetto lungo di una lunga serie di disgrazie e dolori, che aggravano la vecchiezza. Il primo caso è compatibile con una dimora precaria, il secondo suscita l' idea d'una dimora piú stabile, fissa in un luogo. Nel primo caso il P. si è trovato nel 1348, dopo la morte di Laura, che tanto lo afflisse, da dir che nulla piú gli dovesse piacere in questa vita (nella nota del Virgilio ambrosiano). In quell'anno il P., benché pur vagasse qua e là, stette per lo piú a Parma, e Parma nell' anno seguente considerò per sua dimora, per un anno, ed ivi ebbe dolori grandi e stette infermo e stanco. C' è una lettera del luglio 1348 (IX, 1), nella quale il P. si mostra addoloratissimo; e ce n' è un'altra da Parma (*Familiari,* VIII, 7), nella quale piange la morte di tanti amici, le stragi della peste, e soprattutto l'agguato in cui caddero Mainardo e Luca. La lettera è del 22 giugno 1349; e in essa il P. si mostra addolorato e infermo; mostra di dimorare a Parma da piú di un anno (« iam recurso anni spatio, pedem Parma non moveram.... »), ed aggiunge di star nel mezzo d' Italia (*in media positus Italia*); e un'altra lettera (*Varie*, 53), che si riferisce allo stesso caso, chiude cosí: « Parmae, II. Junii, *concusso animo graviter prostrato....* », che ricorda il *doglioso e grave* della canzone. È, dunque, *doglioso e grave* per rapidi avvenimenti dolorosi, che lo hanno prostrato; ma non può dirsi di questo tempo la canzone, non solo per le ragioni addotte dal D., che in quest'anno il P. non poteva lamentar le compagnie di ventura nell' alta Italia, dove egli si trovava, anche per l'altra evidentissima, che nella stessa lettera 7 del l. VIII delle *Familiari* il P. scrive: « *Ita ego, quod mirari et indignari soleo, in media positus Italia, rumores italicos ignoro..* ».

È chiaro. Ma, oltre a ciò, le fiere guerre delle compagnie di ventura cominciano nell'Alta Italia nel 1350, con la guerra fra Genova e Venezia, e nel 1351, come rileva il D. si ha il primo grido del P. contro di esse. E riferisce un brano della lettera 8ª del libro XI delle *Familiari* (citato anche dal Carducci, nel suo *Saggio* notissimo,) concludendo: « In questa lettera v' è il primo accenno ad alcuni motivi lirici della canzone, cioè al sentimento della pace, dell'unione contro gli stranieri, dell'obbrobrio per le milizie prezzolate. Mancano gli altri sentimenti, che ancóra non c'eran vivaci, forti nell'animo del Petrarca, e non avevano avuto perciò la loro espressione esterna; quindi dobbiamo collocare in un' epoca posteriore la data dell'*Italia* ».

Ma a me pare che il D. trascuri troppo questa lettera, limitandosi ad un sol brano, mentre, se non tutti, la maggior parte dei sentimenti della canzone si affacciano in essa. Comincia il P. col riconoscersi indegno a parlare: « Os licet obstruxerit rationis manus et magnitudini rerum se imparem recognoscens animus quiescendum tacendumve denunciet, erumpet tamen anxium pectus in voces »; il che corrisponde ai vv. 15-16 della canzone: « Ivi fa che 'l tuo vero *(Qual io mi sia)* per la mia lingua s' oda ». E come al principio della canzone (vv. 1-6), cosí qui il P. si mostra commosso: « Moveor equidem, vir illustris, et valde permoveor: et, si proprium affectus mei nomen exigis, permetuo frementes in circuitu procellas et quos undique cernimus rerum motus... italicus homo ad italicam querelam venio ». E segue: voi fate l'Italia regina sul mare; se voi stessi vi dilaniate: «.... haud dubie vestris propriis manibus saucii perimus, vestris propriis manibus

spoliati.... »: al che risponde in certo modo quel della canzone: « Se da le proprie mani questo n'avene, or chi fia che ne scampi ? ». Che cosa ci rimane? il solito conforto : « calamitatibus enim nostris gaudere poterunt hostes, sed minime gloriari »; come nella canzone si dice che per causa nostra gli stranieri son nostri dominatori. E parla a lungo della pace, delle sue dolcezze, che anche Annibale dovette lodare: or che farà chi di lei è amante? Non v' illudete: forte è la vostra nemica; quanto sarebbe meglio per voi combattere i popoli orientali, anziché Genova: « Nunc vero quid agitis? Si qua latini nominis reverentia est, quos delere molimini fratres sunt; et heu non tantum apud Thebas fraternae acies, sed per Italiam instruuntur... Sane vos videritis, viri magnanimi et praepotentes populi : quod enim uni dico dictum ambobus intelligo... vos, inquam, videritis quorsum pergatis animo, quis sit irarum modus, quis terminus odiorum, quid de salute propria, quid denique (cuius non parva portio pendet ex vobis) de statu publico cogitetis: modo ne illud excidat, quod, nisi gliscentis belli ardor fonte aliquo pietatis extinguitur, de vulneribus quae parantur, non numantinus aut poenus, sed italicus sanguis fluet, et eorum, qui, si qua repentina vis ingruat aut si qua barbaries, quod interdum sed numquam gratis ausa est, fines nostros irrumpat, primi vobiscum arma pro communium fortunarum defensione suscipient, qui simul pectora sua morti atque hostilibus telis obiicient.... Tales igitur hos viros propter levis forsitan iracundiae stimulos invadere, et, quamquam impune possis, evertere, quid delectationis habeat, non intelligo ». E qui basta richiamar, senza citarli, i concetti dei vv. 1-3; 12-14; 17-19; 36-38; 68-70; 87-96 della canzone! E il P. ritorna a parlar della pace, alla quale spinge il Dandolo : « His igitur tibi nunc in coelum iter facturus assurge, teque supra te ipsum erige » ; al che corrisponde l'esortazione della st. 7 della canzone, specialmente i vv. 111-112. Ed ecco l'importantissimo passo, non tutto citato dal D.: « Quanto autem cum dolore, ne quid omnino tibi subtraham, andivisse me putas recens vobis cum Aragonum rege foedus initum? Ergone ab Italis ad Italos evertendos Barbarorum regum poscuntur auxilia? Unde infelix opem speret Italia, si parum est quod certatim a filiis mater colenda discerpitur, nisi ad publicum parricidium alienigenae concitentur? Dicet aliquis: idem mali genus prius ab hoste tentatum. Iam dixi: etsi unum alloquor, utrumque redarguo. Quanto dignius fuerat, irarum detersa rubigine, a qua non ullius amicitiae sinceritas, non fraternus amor, non suprema demum parentis ac natorum pietas prorsus immunis est, Venetos cum Ianuensibus unum fieri, quam formosum corpus Italiae lacerari, vobis occidentalium illis, ut audio, dextras orientalium tyrannorum in partem furoris implorantibus? O ferales et supervacuas cautelas, o malevolentiae genus ultimum! Quod manu propria non possis, ad id circumspicere quod irrites, et, argumentum odii praebente vicinia, vicinos scelerum subrogare. Atqui multarum hinc iniuriarum fluxere primordia, dum, indigno et nescio unde prodeunte fastidio nostrarum rerum, in admirationem rapimur externarum, et iampridem consuetudine pestifera, italicam fidem barbaricae perfidiae posthabemus. Insani, qui in venalibus animis fidem quaerimus quam in propriis fratribus desperamus. Quo effectum est ut iure optimo in has calamitates inciderimus *quas sero iam et inefficaciter lamentamur*. Postquam Alpes et maria, quibus nos moenibus natura vallarerat, et interiectas obseratasque divino numere claustrorum valvas, livoris, avaritiae superbiaeque clavibus aperiendas duximus Cimbris, Hunnis, Pannoniis, Gallis, Teutonis, Hispanis, quotiens illud pastorium Maronis flendo cecinimus:

Impius haec tam culta novalia miles habebit?
Barbarus has segetes? En quo discordia cives
Perduxit miseros! ».

Altro che accenno ad alcuni motivi lirici della canzone, qui ci son quasi tutti o i piú importanti! Le calamità, che già tardi deploriamo, delle truppe mercenarie; il corpo d'Italia lacerato dalle ferite; e tutta la str. 3[a]: *Ben provide natura* ecc.; e i vv. 57-62; il porre fede nella perfidia barbarica (nel bavarico inganno), e il disprezzo di noi e l'ammirazione degli stranieri, e tutta la mirabile str. 6: *Non è questo il terren...*, col concetto della patria come madre comune ecc. ecc. Che piú? Il P. chiude la lettera : « Certe ego, qui in tantis motibus non moveri nequeo, ut diversis affectibus, amore, metu, spe unum pectus urgentibus secumque certantibus, pace animi careo, iusta me reprehensione cariturum credidi, si, cum hi silvas in classem traherent, hi gladios acuerent ac sagittas, illi muros ac navalia communirent, quod unum mihi telorum genus erat, ad calamum confugissem, non belli auctor sed suasor pacis. Finem facere iamdudum cogito, non ignarus quanto verborum freno uti deceat cum superioribus colloquentem : sed nullus est amore superior. Ille te coget ad

veniam qui ad multiloquium me cogit. Hoc unum in finem coram duorum populorum ducibus affusus et lacrimosus obsecro: Infesta manibus arma proiicite, date dexteras, miscete oscula, animos animis, signis signa conjungite... ». Non si vede qui balzar dinanzi agli occhi il commiato della canzone? Ci sarebbe, quindi, ben ragione di porla a questo tempo! E si noti che il P. scriveva dopo il maggio del 1350, nel quale si avvicinò alla città eterna (XI, ep. 1), volgendo in mente la fugacità della vita e l'appressarsi della vecchiezza, e presso Bolsena ebbe quel calcio, che lo tenne molti giorni a letto dolorosi: e scriveva da Padova, d'onde prima addolorato e stanco annunziava al Boccaccio la tragica morte di Giacomo di Canara (XI, 2). E poco dopo scriverà da Piacenza a Socrate (XI, 7) di avergli scritto da Padova intorno alle pubbliche calamità, che recano tanti dolori. Quindi, potrebbe ben adattarsi a tutto ciò il *doglioso e grave* della canzone.

Diremo, quindi, che la canzone è del 1351? Nossignori! E per molte ragioni. Lasciando stare che, benché in quell'anno il P. stesse a lungo a Padova, pure non poteva parlare di *sede*, dimora, quando avea e manifestava una maledetta fretta di uscir d'Italia e di riveder Valchiusa; come osservò il Carducci per la lettera del 1354, nella canz. si rivolge ai Signori d' Italia in generale, mentre qui si volge al Dandolo, o, mettiamo pure ai Dogi delle due repubbliche. Nella lettera si vede bene la guerra suscitata dalle due città famose e i danni, che ne derivano alla potenza d'Italia: questo non appar minimamente nella canzone. Nella lettera poi si vede la guerra furiosa esser quasi al principio, e il P. adoperarsi per la pace, prima che essa scoppi; mentre nella canzone le guerre infestano il paese, e il P. invoca la pace. E taccio dell'accenno al re d'Aragona. Finalmente, nella lettera il P. è pieno di fiducia di riuscir nell'intento; mentre nella canzone sa di parlare indarno. Lo stesso accenno alle disgrazie prodotte dalle compagnie mercenarie mostra la differenza: chè nella lettera si dice: *quas sero iam et inefficaciter lamentamur:* mentre nella canzone sa che il parlarne è *indarno!* Quest'ultima osservazione ci permette di notare che, come in questa lettera si ha il primo grido del P. contro le milizie mercenarie, cosí si ha il primo lamento pei danni da esse prodotti: si dice *già tardi il lamento e inefficace;* ma non si è perduta ogni fiducia, come nella canzone. Cosí, per conchiudere, da questa lettera comincia il termine *a quo* della data della canzone, che deve cercarsi posteriormente. Quando?

« Dal giugno 1351 al maggio 53 egli [il P.] fu in Francia, e siccome la canzone è composta in luogo vicino al Po, la data deve riportarsi a più tardi »; dice il D., ed ha ragione. Ma aggiunge: « Nei due anni che fu in Valchiusa maturarono nell'animo del poeta altri sentimenti. Il 21 febbraio 1352 scriveva da Avignone (*Fam.* XII, 7) di sentirsi *vecchio* e *stanco;* il 24 aprile (XV, 8) insiste sullo stesso motivo, e dice che vuol definitivamente stabilirsi in qualche tranquillo angolo d'Italia, perché spesso la mente lo riconduce al *Tevere*, al *Po*, all'*Adige*, all'*Arno*, al *Ticino;* nel novembre scrive due volte (XIV, 5ª e 6ª) ai Genovesi, esortandoli a far la pace con Venezia, rammenta di avere scritto allo stesso scopo al Dandolo, e li eccita a unirsi invece contro lo spergiuro re d'Aragona, assicurandoli della vittoria. Il 23 agosto 1353 da Milano (XVI, 11) scrive, che il *tempo ratto vola* e *s'invecchia;* nel settembre ed ottobre (XVII, 3-4), consolando i Genovesi per al sconfitta ricevuta dai Veneziani, ricorda loro come avesse consigliato la pace, e li dissuade dall'allearsi cogli Ungheri ». Or, questo lungo brano tenderebbe, se non erro, a mostrare che appunto in quegli anni si maturassero nell'animo del P. i sentimenti, che vedremo divampar nella canzone: mentre noi abbiamo visto che essi già si erano mostrati in piú larga misura antecedentemente: quindi, non faremo gran caso che, nell' epist. 7 del l. XII, si dica, non già *vecchio e stanco*, ma *doloroso e stanco*; chè ciò dice per la morte di re Roberto, rimandando alla prima epistola metrica, dove meglio si vede l'animo affranto del P., il fastidio della sua dimora oltre le Alpi e il suo desiderio di stabilirsi in Italia, che appare nella 8ª del l. XV. Nè dalle lettere ai Genovesi si scorge alcun concetto, che ci avvicini alla canzone, meglio che non faccia l' epist. 8ª del l. XI, già largamente citata; se non fosse un piccolo accenno nella 6ª del l. XIV, dove parlando del re d'Aragona ai Genovesi, si dice: *Nudo vobis cum nomine bellum est.* Ma io mostrerò che questo non ha che fare coi vv. 76-7 della canzone. Piú felice è il D. nella dimostrazione che il P. potette scrivere *dove... or seggio,* dopo che il 1353 si stabilí a Milano. Le ragioni le scrisse egli stesso agli amici Zanobi da Strada a Firenze (XVI, 10), Francesco dei SS. Apostoli (XVI, 11-12), Giovanni Aretino (XVII, 10): « Stanco della vita, dei viaggi, dei turbamenti non aveva saputo resi-

stere agl'inviti del Visconti. presso il quale sperava di trovare la pace e quiete e libertà, di cui il suo corpo e il suo spirito infermo avevano tanto bisogno ». Infatti, aggiunge il D., tranne brevi viaggi, il P. non si allontanò piú dall'alta Italia, alternando la sua dimora tra Milano, Pavia, Padova e Venezia. Quindi, l'*ove* della canzone, o deve riferirsi a un luogo preciso, spiegando col Carducci *qui, ove...;* oppure a tutta l'Italia settentrionale attraversata dal Po; e in tal caso non bisogna pensare a luogo preciso. Ma, aggiunge il D.: « il tempo, in cui il P. dovette maggiormente sentire l'impressione di quella dimora stabile, da lui cosí fortemente desiderata, e il contrasto colla vita anteriore tanto agitata e piena di peregrinazioni, il tempo perciò in cui poteva dire *e il Po, ove or seggio,* fu certo il periodo 1353-4, in cui *di recente* aveva attuato il suo proposito di fermarsi per sempre in Italia ». Lasciamo stare quel *di recente*, che, come abbiam visto, non fa al caso nostro: ma ci son due lettere proprio di quel periodo, che sembrano contraddire al concetto su espresso dal D. La prima è la 17ª delle *Varie (Ad ignoto),* la quale si chiude: « Hoc ipse die iter arripio, et hac ipsa hora, qui procellas perosus Parmensium simultatum, *sedem* otio italico Mantuam Pataviumque delegeram, *Mediolani mihi sedis est!* » Questa frase è degno commento alla lettera 10ª del XVII all'Aretino; e ci mostra come per il P. quella non fosse la sede desiderata. Che più? nell'epist. 64 delle stesse *Varie* scrive a Filippo vescovo di Cavaillon: « Veni ego non Mediolanum, unde tibi tamen haec scribo, quo pridem a te corpore digressus *cum alio pergerem, Fortuna sic res hominum volvente, perveni...* ». In questa lettera, di qualche anno dopo il suo arrivo a Milano, come scrive il Fracassetti, « perocché chiaramente da essa si scorge com'egli anelasse ad una vita piú libera, ed annoiato già dal frastuono della città e dai legami che lo tenevano in onorata, ma pur dura dipendenza dai signori Visconti vagheggiasse l'idea di tornare alla sua Valchiusa... »; [1] si vede lo stesso concetto che pel P. non era quella la desiderata dimora. Quindi, il *doglioso e grave*, se mai, dovrebbe indicare sconforto per la nuova dimora, tanto piú che esso è coordinato all'*or seggio.* Ma poiché, quantunque non fosse la dimora desiderata, pure in essa il P. nei primi tempi non ebbe a manifestare un tale stato d'animo, da giustificare il *doglioso e grave* della canzone: esso deve notare uno stato d'animo sopravvenuto dopo altri dolori e gravezze nella dimora, dove si trovava. Questo, come scrive il Fracassetti, deve essere di qualche anno dopo al 1353; e vedremo quando ciò si possa veramente dire. Ad ogni modo, è merito del D. di avere fissato che il *dove or seggio* rimanda la canzone a dopo il maggio del 1353.

Ma il D. spinge piú oltre il suo ragionamento, e crede di poter fissare la data della canzone al 1354. Riporto le sue parole: « Oramai dunque c'erano forti, vivaci, tumultuanti quasi nell'animo del P. tutti i sentimenti della canzone: sconforto, orrore per le guerre cittadine, sdegno per le milizie mercenarie, desiderio di pace, stanchezza della vita, bisogno di avere stabile dimora in Italia; e alla prima occasione egli li avrebbe espressi tutti insieme. Cosí avvenne. Nel novembre, quando si costituí la lega di Venezia contro i Visconti, il P., ospite di essi, fu da loro inviato ambasciatore a Venezia per ristabilir la pace con Genova; ma vane furon le sue parole. La mancata riuscita lo addolorò, e dopo alcuni mesi, vedendo continuar gravissima la guerra, specialmente per l'imperversare delle milizie mercenarie, il 28 maggio 1354 scrisse da Milano a Dandolo la seconda lettera di pace (16ª del l. XVIII delle *familiari*), *nella quale si trovano quasi tutti riuniti i motivi della canzone e con lo stesso ordine* ». [1]

Abbian visto come alcuni sentimenti, che si dicono surti nel P. in quell'anno, non ci siano; ed altri siano piú antichi: l'orrore per le guerre cittadine, lo sdegno per le milizie mercenarie, li abbiamo visti ben vivi nella prima lettera al Dandolo, nella quale abbiamo notato quasi tutti i concetti, che si hanno nella canzone, e forse in maggior numero, che nella seconda lettera. Ma concediamo pure che in questa i concetti si trovino anche nello stesso ordine, ed aggiungiamo che essa si avvantaggia sulla prima, perché la sede stabile spiega il *dove or seggio,* ed anche perché l'esortazione alla pace, si ha quando la guerra infuriava, non già prima di cominciare, come nella

[1] Questo si rileva dal contesto della lettera, che deve essere di parecchi anni dopo il 1353, perché vi si parla dei favori del Vescovo come di cose lontane: e vi si mostra un desiderio di tornare a Valchiusa inconcepibile in chi da poco tempo con piacere se n'era allontanato.

[1] Ha sostenuto la data del 1354 anche lo Steiner (*Giorn. dant.*, XIV, 32-5); ma non ho potuto avere il lavoro suo sull'argomento. Ad ogni modo, le sue ragioni, ora riassunte, sono qui indirettamente discusse.

prima; non cessa per questo di rimaner ferma l'opposizione del Carducci, che « certi accenni storici della canzone e il rivolgersi il P. ai *Signori* d'Italia in generale non si affanno alla guerra del 1354 ». Infatti, nella lettera il P. si volge al Doge di Venezia; e, ricordando la prima lettera, si restringe sempre nell'ambito delle due repubbliche: anzi, mentre nella prima dichiara di parlare ad ambedue, nella seconda si volge esclusivamente al Dandolo, scongiurandolo di evitar, lui, la ruina d'Italia! Or, come nello stesso anno si volgerebbe ai *Signori* d'Italia, che non sono neppure i Dogi? E come nella canzone non apparirebbe nessuno accenno alle due famose repubbliche, per le quali infuriava la guerra, mentre nella lettera esclusivamente di esse si tratta?

Ma c'è qualche cosa di piú grave: c'è qualche concetto nella lettera, che urta maledettamente con qualche altro della canzone. Si sa che i piú difficili sono i vv. 76-7: « *Non far idolo un nome Vano, senza soggetto* ». Che cosa essi significano? Si è voluto vedere in essi l'allusione all'Impero, che in alcuni luoghi il P. dice veramente *nome vano;* ma, dopo quel che specialmente ne scrisse lo Zumbini, non si può piú in quei versi veder quell'allusione. Abbiamo visto come altra volta il P. chiami *nudo nome* il re d'Aragona; ma neanche questo giova al nostro caso. Quindi, essi versi ora si spiegano col Carducci cosí: « vana, senza soggetto è la fama di valore e fierezza dalla gente tedesca: i nostri antichi l'han pur vinta e battuta tante volte: non ve ne fate voi dunque un concetto quasi di cosa sopra natura ecc. ». Ed è proprio quello che nella prima lettera al Dandolo il P. rimprovera gl'Italiani, di disprezzar le cose loro, per ammirar troppo le straniere. E in quanto al concetto generale ci siamo: ma, scendendo al particolare, o perché dice: « *Non far idolo un nome vano senza soggetto* »? Come sarebbe a dire, fare idolo ciò che veramente è un nome? Si risponde: « Come l'idolo è imagine vana di un falso dio, cosí falsa, vana, senza soggetto è la fama di valore ecc. »; e il P. direbbe: « Non inchinatevi, non tremate dinanzi a quest'idolo fabbricato con l'errore dalla vostra fantasia o dal sentimento ». Ma di tutto questo qual prova si reca? Si cita un verso di Ovidio: *Am.* III, III, 23: « *Aut sine re Deus nomen est* etc. »; ma qui si tratta sempre di qualche cosa, che era già esistente, come dio, nella coscienza popolare: a che cosa, dunque, alludeva il P.? Io credo di aver trovata la vera spiegazione! Nella 3ª del l. VIII delle *Senili* il P., scrivendo a Tommaso del Garbo, discute dell'*Opinione* e della *Fortuna;* e venendo a questa, dice che non ignora come alcuni degli antichi e dei moderni l'abbiano posta come diva nel Cielo, ma questo è un errore: « De quo Satyricus loquens: *te*, inquit, *Nos facimus, fortuna, deam, coeloque locamus* ». L'esistenza della dea Fortuna è un errore del volgo; ma è falsa all'animo del sapiente: egli crede *nihil esse fortunam*. E incalza: « *Haec inter quaero fortunam, de qua sermo est, nihil invenio praeter nudum nomen* »; e piú giú: « *fortunam per seipsam nihil esse, fortunam ipsam nihil esse dicam* ». In questo lungo ragionamento il P. si riferisce a Lattanzio: il quale, nel l. III, c. 28 delle *Divine Istituzioni*, discorre appunto della Fortuna: ed afferma: *Fortuna ergo per se nihil est:* noi crediamo ad essa ed alla natura, per ignoranza delle cause, come dice Cicerone. E, dopo un lungo ragionamento segue: « Huius itaque perversae potestatis cum vim sentirent virtuti repugnantem, nomenque ignorarent; *fortunae vocabulum sibi inane finxerunt.* Quod quam longe a sapientia sit remotum, declarat Iuvenalis his versibus:

> *Nullum numen abest, si sit prudentia: sed nos*
> *Te facimus, Fortuna, deam, caeloque locamus* ».[1]

E poco innanzi ha parlato proprio del *simulachrum eius*. Nessun dubbio, dunque, che il P., come nel suo ragionamento tiene presente Lattanzio, che gli fornisce anche la citazione di Giovenale, cosí nei vv. della canzone riproduce perfettamente quel concetto: « Non fate voi pure, come il volgo, idolo un nome vano senza soggetto, che non è nulla per sé ». Come si spieghi tutto il passo e come si accordi coi vv. 17-18, in cui è introdotta la Fortuna, vedremo or ora: l'interessante per noi ora è di rilevare che il concetto, che la Fortuna è un nome vano, di cui noi facciamo un idolo, e che quindi non bisogna temerla, è proprio quello, che il P. esprime nei vv. 76-7 della canzone. E quel concetto ricorre spesso nelle lettere del P., il quale ne fa quasi un'ostentazione. A cominciar dalla lettera 10ª del l. V, che descrive la fuga e le guerre intorno a Parma, in essa il P. scrive: « I nunc, et negare aude magnum aliquid esse fortunam... Ludo tecum, Barbate carissime. De fortuna enim iudicium meum tenes: formidabile nomen est... ». Nella 1ª del l. VIII a Stefano Colonna il vecchio, il P., consolandolo

[1] Cf. JUVENALIS *Satira* X, vv. 365-6; XIV, vv. 315-6.

della morte del cardinale Giovanni, scrive: « Vides eam, de qua omnis fere mortalium sermo est, *nihil esse Fortunam*... ». Che piú? nella 15ª del IX, da Milano stessa (forse nel 1353), scrive a Guglielmo di Pastrengo: « de eventu viderit fortuna: sed quid loquor? *Nihil illam esse didici praeter nudum nomen*, et praevaluit apud me Graii Vatis auctoritas (Omero [1]) ». E vedremo in seguito un altro luogo importante di un' altra lettera.

Or, come porremo d'accordo tutto ciò col passo seguente della lettera al Dandolo? « Sensi ego tunc moestus insidias fortunae, et quam doctioribus nihil esse credideram, non modo esse aliquid didici, sed quodammodo in omni re dominari cum Sallustio, et humanarum cum Cicerone rerum dominam, et omnipotentem atque ineluctabilem coactus sum cum Virgilio confiteri »! Questo passo urta, non solo con tutta la dottrina professata, ma specialmente col passo esaminato della canzone. Ambedue, quindi, non possono essere scritti per la stessa occasione!

Ma, se questa prova non sembra persuasiva, è il carattere stesso della lettera, che, contrastando con quello della canzone, mostra che questa è posteriore. È vero: dice il P. che fino allora i suoi consigli, le sue esortazioni furono vane *(nequidquam tamen)*, pel furore di guerra che avea chiuse le vie all'esortazione di pace; ma segue: « Verum quia magnus amor multum mihi praebet audaciae, et quia dulcis spei reliquias invitus abiicio, iterum atque iterum retentabo omnia, teque de tam longinquo, ducum providentissime, contestabor, si absens forte felicior quam praesens, calamoque potentior sim quam lingua, aut si secunda primam vincat epistola. Nosti equidem, vir optime, e cunctis rebus mortalium novissime spem deponi, nec nisi cum vita extremoque halitu, quamvis nec tunc quoque deponitur, quin potius ad meliora convertitur et ad metam venit. Sed de mortalium rebus loquor. Haec igitur modo me refovet: in hac una multis publicis malis fessus et magnis fortunae minis exterritus acquiesco. Vivere desinam si sperare desiero. Quid autem sperem si me roges, spero quod cupio: sanam mentem consiliumque maturius etsi non forsan a ratione, at saltem ab experientia profecturum... ». Adunque, se non vi è riuscito pel passato, spera di riuscirvi ora, a persuadere il Doge alla pace! Nella canzone, invece, il P. sa di parlare indarno! E c'è di piú! Scrive il P. al Doge: « Incipe iam precor, in hanc rem oculos aperire quos vigilantissimos ac lynceos habes in caeteris, si damni quam lucri plus... ». Nella canzone, invece, i Signori sono detti già ciechi (24)! Ancora. Segue il P.: « Iam enim *ut vides* suis in finibus non stat bellum. Nempe contagiosa res est, et quae facile serpat in proximos, atque ita sensim vel longinqua complectitur, multa quae primum immunia videbantur, torrentis in morem odiorum atque discriminum alluvione permiscens... Quantum potes accelera; quoniam praeteritis succurrere non licet, instantibus saltem malis occurre. Nec expectes, dum tota haec impendens belli nubes in nostrum caput detonuerit, et sanguine proprio Italia omnis inundaverit, quando gemitui non iam consilio locus erit... Hoc fac prius quam cuncta depereant, priusquam de Italia vel desertum vel barbaries fiat... ». Or, quello che il P. invita il Doge a considerar coi suoi occhi di lince, come conseguenza possibile della guerra, nella canzone è già un fatto compiuto, e i Signori non lo vedono (str. 2); sicché, come ei temeva nella lettera, ormai non è piú tempo di consiglio, ma di gemito. *(Piacemi almen ch'e' miei sospir sien quali...)*. Che piú? la fine, come è riportata dal D. *(Chè se vana è la mia lettera...)*, sembra ripetere l'*indarno* del 1º v., e il commiato della canzone; ma nel testo, dopo di aver supplicato il Doge di ascoltare il suo consiglio per le cinque piaghe di Cristo, il P. conchiude: « Alioquin omnia videns Deus Christus mihi, et praesens in omne aevum epistola testes sint... quod in perniciem Italiae non modo non pergis auctore Francisco, sed pro viribus reluctante, teque, quando aliud nequit, alto sospirio et magnis animi gemitibus revocante ». Altrimenti, cioè se tu non ascolti il mio consiglio, sian testimoni Cristo e questa lettera che tu non muovi alla ruina d'Italia per mio consiglio, ma mentre io con tutte le forze, e non potendo altro, con alto sospiro e gemito te ne rattengo. Nella canzone, invece, sembra avverato questo prognostico; ché la ruina d'Italia è un fatto compiuto, e i sospiri e il parlare sono ormai indarno, quantunque rimanga al poeta la soddisfazione, che prevedeva nella lettera, nel caso avverato poi nella canzone, di aver gridato e di gridar pace. Cosí, se anche piú forti ostacoli non vi fossero, anche il carattere della lettera c'impedirebbe di porre nel 1354 la data della canzone: ed essa ci può servire soltanto a chiarire alcuni passi della canzone, perché contiene senti menti

---

[1] Come si vede dalla cit. lettera 3ª del l. VIII delle *Senili*

che, insieme con altri di lettere precedenti e susseguenti, si troveranno in essa.

Ma si dirà: se la canzone realizza l'ipotesi della conclusione della lettera al Dandolo, essa potrà porsi immediatamente dopo, quando cioè il P. vide avverato il sospetto, che i suoi consigli non fossero intesi. Ed a ciò soccorrerebbe mirabilmente la sconfortantissima lett. 1ª del l. XXIII, che ha la data del 1° settembre. Perchè il D., a riparare all'inconveniente della mancanza dello sconforto nella lettera al Dandolo, ed a compiere la raccolta di tutti i motivi lirici della canzone, riporta, appunto, a fianco della lettera del 1354, la 1ª del XXIII, nella quale, egli dice, i motivi della canzone tornano quasi tutti, sebbene non nello stesso ordine che nella lettera al Dandolo. Premetto che in questa i motivi della canzone, come lo stesso D. rileva, non tornano tutti, benchè io ne abbia aggiunto qualche altro sfuggito a lui; e non mi pare che l'ordine dei concetti della canzone segua quello della lettera. Ad ogni modo, mancano ad essa lettera importanti concetti della canzone, i quali invece si trovano nella lett. *Ad Ignotum* (XXIII, 1), in cui si hanno veramente *quasi tutti* i motivi della canzone, compreso lo sconforto di saper di parlare indarno, compresi gli accenni storici alla nostra gloria antica, com'ebbe a rilevar lo Zumbini, che richiamò l'attenzione su di essa. Appunto per questo, si potrebbe dire, l'una compie l'altra; ed ecco come la canzone risulta dai concetti delle due lettere poste a fronte. Ammettiamo pure che la canzone risulti *soltanto* dai concetti di esse due lettere, ma sono esse della stessa data? Il Fracassetti pose alla lett. 1ª del XXIII la data del 1361, e la credette composta per lo sdegno e il dolore concepito dal poeta per l'irruzione della Compagnia Bianca: ma il D. dimostra, in nota, che nessun accenno a quel fatto è in essa, quindi, viene a mancar là prova che sia del 1361. Io dimostrerò che non è di quest'anno, ma del 1360; ma il D. la crede dello stesso anno della lettera al Dandolo, « essendo evidentemente scritta sotto la stessa ispirazione, tanto piena è la corrispondenza dei sentimenti e dei motivi ». Invece, dall'esame che abbiam fatto della lettera al Dandolo, si vede chiaro che in essa non è perduta la fiducia, come nella lettera *Ad Ignotum*; nella quale non solo si è perduta la fiducia nelle proprie esortazioni, come nella canzone, ma non si sa neppure a chi rivolgerle! Basta leggere le due lettere per convincersene! Ma io, che vengo spassionatamente esaminando la questione, ho aperto io stesso la via per la ricerca di un' altra ragione a sostegno dell'ipotesi del D., con l'osservare che la lettera *Ad Ignotum* potrebbe esser proprio la conseguenza del commiato della lettera al Dandolo, venendo essa dopo tre mesi, e indicar così la vera data della canzone. Quindi, la questione si restringe a indagare soltanto se la lettera *Ad Ignotum* può essere del 1354 e trovarsi cosí spostata in mezzo a lettere di sei o sette anni dopo. Il D. si è aperta la via ad ammettere questa trasposizione di lettere da una data ad un'altra, quando precedentemente ha voluto mostrare che non bisogna per esse tener conto dell'ordine cronologico, il quale, invece, come appare dal prospetto del Fracassetti, non è serbato. E questo è vero. Il benemerito petrarchista, togliendo occasione dall'affermazione del P. di aver disposto le *Familiari* in ordine cronologico, afferma che il P. non attenne la sua parola. « Generalmente parlando l'ordine cronologico è conservato per guisa che le lettere familiari dal 1326 procedono al 1361. Ma sono pur molte l'eccezioni, per le quali soventi volte si trovano posposte lettere scritte anni prima, a lettere che non potevano esser dettate, che molti anni piú tardi »[1]. E dimostra ciò col prospetto, di cui si vale il D. Ma questi non lo riporta esattamente: perché cumula i libb. VI-XIV, e i libb. XV-XXIII, nei quali le date vanno dal 1353 al 1365. Cosí non ci si capisce nulla, e si può bene giustificar l'assegnazione di una lettera del lib. XXIII alla data delle lettere del lib. XVIII, e cioè al 1354 Ora, io non nego che l'ordine cronologico non sia serbato nelle *Familiari* del P.; ma, tenendo presente il lucido specchietto del Fracassetti, vi si può vedere (fatta eccezione del l. XXIV, in cui son lettere di ogni data, come lo stesso P. ebbe a dichiarare) un certo ordine progressivo di date. Certo, è chiaro che nel libro seguente non si procede innanzi dalla data piú tarda del libro precedente; ma pur si può vedere una certa norma: la quale è quella, che *nel libro seguente non si ha nessuna lettera di data anteriore a quella più antica del libro precedente*[2] ». Ammettendo l'ipotesi

[1] *Lettere di F. P.* volgarizzate e dichiarate da G. Fracassetti, Firenze, 1892 (I, 14-15).

[2] Farebbe eccezione solo il l. IX, ove c'è qualche lettera del 1348, mentre quelle del l. VIII sono tutte del 1349. Ma io sollevo fondati dubbi che la 1ª del l. VIII sia pur del 1348; perché non avrebbe il P. atteso il settembre del 1349 per scrivere una consolatoria a Stefano Colonna per la morte del figlio accaduta nel luglio dell'anno antecedente! E la lettera 6ª di qual anno è? Del 1349? E perché non del 1348?

del D. si avrebbe, invece, nel l. XXIII una data anteriore di cinque anni alla piú antica del libro XXII (1359). Ma si può opporre che vi sono nelle *Familiari* dei casi, in cui si dubita di uno spostamento grave: valga per es. quello del l. XV. In questo libro la 4ª, secondo il Fracassetti, dovrebbe esser riportata al 1347, mentre si trova fra quelle del 1351-3; la 7ª non dovrebbe esser anteriore al 1356; ma ecco che la lettera seguente, l'8ª, sconvolge tutti i calcoli e rimette al loro posto le due precedenti! Un'altro dubbio solleva il Fracassetti sulla data dell'8ª del l. XXII; ma ognun vede che il suo dubbio è poco fondato. Né bisogna tener conto dei lievi spostamenti di alcune lettere del l. XXIII, perché si aggirano sempre nel cerchio delle date di quel libro. Fino a quando, dunque, non si avrà una prova piú evidente di gravi spostamenti, che distruggano la norma su indicata, la ipotesi del D. rimane inverosimile. E rimane inverosimile anche per l'altra ragione, che la lettera 1ª del XXIII si può dire (come la disse lo Zumbini) gemella dell'ultima del l. XXII, la quale è sicuramente del 1361, come vedremo: quindi, la prima forma parte di un gruppo di lettere, dal quale non potrebbe essere spostata senza gravi ragioni.

Ma io voglio abbondare di precauzioni; ed ammetto che possa esser possibile l'ipotesi del D.; ma v'è una ragione gravissima, che impedisce di porre la lettera *Ad Ignotum* nel 1354. Da una lettera importante, che or ora esamineremo (XIX, 9), a Guido Settimo, appare che il P., finché visse il Dandolo, non perdette mai la speranza di persuaderlo e si operò sempre ad esortarlo alla pace; fino a *pochi giorni prima di morire*, il Dandolo aveva ricevuto lettere (acerbe sí, ma affettuosissime) sull'argomento dal P. Il Dandolo moriva l'8 settembre: or come il 1°, cioè contemporaneamente, il P. avrebbe scritta quella lettera cosí sconfortata, nella quale non sa neppure a qual santo rivolgersi? È chiaro, dunque, che la lettera non è del 1354; ed è chiaro pure che la canzone non trova suo luogo fino alla morte del Dandolo!

Né gli avvenimenti che seguirono potettero ispirarla. Il 3 ottobre moriva l'Arcivescovo signor di Milano; e alla sua morte, l'Imperatore, che avea sempre lusingata la lega stretta dai Veneziani, si risolvette a scendere in Italia; e il 14 ottobre giunse ad Udine. Il P., che lo aveva sempre spinto a ristorare l' Italia e l' Impero, gioí grandemente di quella venuta, e la sua gioia espresse in una lettera senza data (XIX, 1), ma che può tenersi della fine di ottobre o dei primi di novembre, nella quale mostra come Roma e l'Italia si facciano incontro a lui, liete del suo avvento, spingendolo ad affrettarsi a ristorarne i danni. Alla lettera l'Imperatore rispose, invitandolo a venire a lui. L'11 dicembre partí il P., giunse a Mantova il 13 (ove assistè alla pace coi Visconti) e ritornò a Milano, forse il 24 (Fracassetti, n. XIX, 2). Ai 6 di gennaio del seguente 1355 Carlo IV riceve la corona in S. Ambrogio, e muove per esser coronato a Roma imperatore. Il P. lo accompagna fino a Piacenza. L'Imperatore è coronato a Roma il 5 aprile. Fin qui non c'è posto per la canzone.

Ma intanto, sia perché il P. vedesse che l'Imperatore badava (come dice il Muratori) piú a far denaro che a ristorar le piaghe d' Italia, sia perché vedesse o s'accorgesse allora che i moti d'Italia non avean fine con nessun rimedio; il certo è che ai 24 di aprile del 1355 abbiamo una lettera (quella già citata a Guido Settimo, XIX. 9), nella quale il P. si mostra sfiduciato intorno alla sorte d'Italia e vi palesa per la prima volta quello sconforto, che si vede nella canzone. Scrive il P.: « Rumores italicos quotidie, nisi fallor ad satietatem audis, qui vel utinam rariores essent vel minus immites. Nunc crebri vehementesque sunt et sonori adeo ut non tantum in Galliis vicina regione, sed apud Indos atque Arabes audiri queant. Magni sunt rerum motus, magni bellorum strepitus, magna imperiorum iugisque collisio, magna denique famae vox, quaeque non modo alpes patrias sed maria transilit: et cum magna sit semper mali praesentia, futurorum apparatus continuo maior est. Ita nobis quod in omni adversitate durissimum est, extremum malorum solatium spes aufertur. Semper ne igitur sic invicem conteremur? Semper nostrorum laborum sonitu cunctarum gentium aures atque ora complebimus?... Agat modo fortuna, perficiat quod incepit, quando si Virgilio ipsi credimus, omnipotens et ineluctabilis Dea est. De qua re ne quid praecipitante iudicio definiam, nihil in praesens pronuncio; tu tamen sententiam meam nosti. Si quid serium loqui soleo, ab hac opinione remotissimus sum. Nunc loquor ut vulgus, a quo maxime dissentio. Caeterum *sive illa nihil sive aliquid est, nam Dea procul dubio non est, et rursus sive illa suis viribus, sive nostra ignavia potens est, quoniam quibus solis obstari illi poterat, arma rationis obiecimus*, agat, inquam, saeviat, tonet ac fulminet, in hoc praecipue mundi latus... Vereor sane ne prae-

sens praefatiuncula quasi magnae moestitiae index amantem et amore pavidum atque solicitum animum tuum forte turbaverit. Pone metum. Privatim nihil adversi est, certe; sicut publice nihil est prosperi... Quae quoniam sine consensu generis humani contigisse non poterant, ideo stomachosus et indignans animus, non magis suam quam publicam sortem luget. *Hinc saepenumero dolor meus, his quae nulli hominum prosunt, mihi etiam nocent, frivolis quaerimoniis evaporat.* Ex hoc genere principium istud esse noveris. Nunc ne te amplius expectatione torqueam, quod destinaveram expedio; et omissis rumoribus qui assidue aures tuas fama vociferante circumsonant, quos nullis annalibus comprehendi posse crediderim, qui Pisis et qui Senis populorum motus, quot in latus revoluta Bononia, quisnam patriae meae status utinam ut florentis semper, sic aliquando fructiferae, quid fleat Roma, quid Parthenope metuat, ut rebus ipsis cognomen suum Terra Laboris aequaverit, quibus aestibus odiorum ferveat sulphurulenta Trinacria, quid agat Janua, quid paret Liguria, quid Aemilia cogitet aut Picenum, quam insomnis et laboriosa Mantua, quam meticulosa Ferraria, quam Verona miserabilis Acteonis in morem suis ipsa canibus laceretur, ut barbaricis semper incursibus pateant Aquileia et Tridentum, postremo (pudorum maximus) qui praedonum coetus per Italiam pervagentur, utque de provinciarum domina servorum sit facta provincia, ad Venetorum, ut Livii verbo utar, angulum, et ad ea quae vix dum potes audisse festino... ». E segue, ricordando le guerre fra Genova e Venezia, i tentativi da lui fatti presso il Dandolo finché visse, e gli avvenimenti disastrosi di Venezia fino alla morte di Marin Faliero.

Qui, non c'è dubbio, abbiamo quel sentimento di sconforto, con cui principia la canzone, e quel della vanità delle sue querele: né il concetto della fortuna, benché non appaia cosí deciso come nella canzone e in altre lettere, contraddice a quel della canzone; anzi, il brano tutto potrebbe spiegare benissimo il concetto dei vv. 76-80. Contuttociò noi non possiamo trarne indizio della data della canzone. Qui si tratta di moti delle varie regioni, e si riferiscono all'anno precedente. Si può subito opporre che questo può essere una prova che la canzone fu dettata nel 1354: ma si risponde subito che quei moti, quasi tutti della fine dell'anno, accadevano in un tempo, in cui il P. avea rivolta l'attenzione all'avvento dell' Imperatore. E quand'anche ciò non fosse, qui si ricordano quei moti che comprendono tutte le regioni d' Italia, compresa la Sicilia: or, se nella canzone possiamo veder nei tre fiumi indicata tutta la penisola, come pensare che il P. non avrebbe con un' imagine poetica anche indicata la *sulfurulenta Trinacria?* Inoltre, si noti che qui di quei moti tratta incidentalmente, come incidentalmente accenna alle milizie mercenarie (di cui invece tratta principalmente la canzone), mentre tratta ancóra e principalmente della guerra disastrosa fra Genova e Venezia, che ha provocato sempre le sue lettere al Dandolo. Quindi, ripetiamo, come avrebbe diretto la canzone anche al Doge, rivolgendosí *ai Signori,* egli che nella lettera in esame dice appunto che i Dogi non sono signori *(se videant duces esse non dominos),* ma servi della Repubblica *(Reipublicae servos esse)?* Finalmente; se il P. è sfiduciato, senza speranza, addolorato delle cose d'Italia, protesta di non esserlo per le cose private; anzi chiude la lettera cosí: « Tu vale, et quoniam publicae fluctuant, demus operam ut privatas nostras res quam modestissime gubernemus ». Conveniamo che questo sentimento fa a calci col *doglioso e grave* della canzone. Sicché anche questa lettera può servire per commento alla canzone, non può già indicarne la data. Però serve a restringerne il termine *a quo,* perché da questa lettera comincia il P. a perder la fiducia nelle sue parole!

Ed ebbe maggior ragione di disperare delle sorti d'Italia, quando vide che nel giugno di quell'anno l'Imperatore abbandonò vergognosamente l'Italia: ed a lui indirizzò la fiera lett. 12ª del l. XIX. Si dirà che la canzone può essere posteriore a quella partenza, che fece perdere ogni speranza al P.? Neppure. Nel giugno era stata fatta la pace fra Veneziani e Genovesi [1], e proprio allora si direbbe ascoltato il P.; perché, come dice il Muratori (anno 1355), accortisi i collegati di Lombardia della fede del conte di Lando, ne licenziarono la Grande Compagnia, la quale si riversò, come avvoltoi sulle carogne, sul povero regno di Napoli, il quale se ne potette liberar con l'oro. Proprio il contrario della canzone, dove i lamenti sono soprattutto per le regioni centrali e settentrionali d'Italia! In quell'anno, nel settembre, il P. stette ammalato di febbre (*Varie,* 22); e potrebbe questo fatto prendersi a spiegare il *doglioso e grave* della canzone. Ma il P. scriveva nel-

[1] Nella lettera 15 del l. XIX il P. scrive: « Coeterum iam coelesti favore civitas e multis procellis optatae quietis in portum venit multa cum gloria ». La lettera è del 1355, non del 1356, come nel Fracassetti, perché il 31 maggio 1356 il P. era già partito per la Germania.

l'ottobre all'amico Barbato: « Nunc ad epistolae tuae sensum venio, ubi si brevior sum quam velis, veniam dabis. Nam et hospes mea tertiana, et september familiaris hostis meus sic in me nuper coniurati exarserunt, ut si paullo vel illa acrior, vel ille longior fuisset, oppressuri fuerint haud dubie: a primo enim ad extremum diem in grabatulo meo vinctum ac semianimem prope tenuere. Tempus adfuit, et aer blandior, et mensis amicior: sensim redeo unde raptim excidi, tamque nullarum adhuc virium sum, ut vix ad scribendum digitos explodam, vix papyrum explicem, vix calamum versem: ipsum iacet ingenium proprii carceris concussione deiectum ». Figurarsi, dunque, se potea scrivere una canzone! Per questa ragione e per l'altra piú grave che gli avvenimenti non avrebbero potuto ispirarla, non possiamo segnarne la data nel 1355.

Col nuovo anno (1356) gli avvenimenti, pur troppo, si rinnovarono dolorosi per l'Italia, con la minaccia della discesa del re d'Ungheria. In quel frangente i Visconti, volendo scandagliar l'animo di Carlo IV, mandarono a lui come oratore il P., il quale, partito il maggio, ritornò in settembre a Milano. Potremmo porre la canzone prima del maggio: ma quali indizi si avrebbero, quali ragioni potrebbero consigliar quella data? Nessuna lettera in quel tempo ci mostra i sentimenti del P., se ne togli la 2 del l. XX, a Neri Morando, nella quale esprime il vivo dolore, per la partenza dell'Imperatore[1] e scrive: « Ut enim nunc intelligo, non huc aliam ob causam venit, nisi ut diadema Caesareum sua in sede susciperet... At successor Petri Caesaris successore securior, ista non curat, suumque ipse diadema non pluris apud Tiberim quam apud Rhodanum facit: is nunc diademate contentum et imperii titulo Roma digredi non solum patitur sed iubet: et quam Imperatorem dici sinit, imperare autem nullo sit modo siturus, huic (o artes hominum mirae) penetrale diadematis templum aperit, arcem sedemque imperii urbem claudit ». E qui allude al giuramento imposto dal Papa all'Imperatore. Questo brano di lettera ricorda evidentemente i passi del *De Vita Solitaria,* citati dallo Zumbini, specialmente quello citato a pag. 231, pel quale il Gaspary appunto sospettava potersi porre la canzone al 1356. Questo passo, come osserva lo Zumbini (e la lettera da me citata dimostra), deve essere proprio di quell'anno. Ma in esso, come acutamente rilevò lo Zumbini, il P. lamenta insieme e il danno che all'Italia veniva da mercenari e quello che all'Impero facevano l'Imperatore e il Papa. Or, come va che nella canzone di quelle due potestà non è fatto alcun cenno, anzi non è fatto alcun cenno del grave avvenimento, di cui tanto si lagna e nella lettera e nei passi del *De Vita Solitaria?* È chiaro, dunque, che la canzone deve essere di un tempo, in cui il P. piú non pensava a quelle autorità e a quel grave fatto, e quel brano del *De Vita Solitaria* non serve ad altro che ad illustrare, se ce ne fosse piú bisogno, un passo della canzone.

E allo stesso scopo, non ad altro, può servire qualche brano della lettera 18ª del l. XIX, a fra Iacopo Bussolari, scritta nel marzo del 1357. Io non dirò che gli avvenimenti di quell'anno non possano affatto giustificar la composizione della canzone; ma, non avendo altra testimonianza, se non quella lettera, la quale non di altro si occupa, che di persuadere fra Iacopo alla resa, noi siamo costretti a rimandare ancóra piú oltre la data della canzone. Scrive, infatti, il P.: « Nam si aequis auribus et pacato animo audire verum potes ab amico, quis est usquam hominum qui dubitet, quin si tu unus non esses, tot hominum millia quae *hanc non modo Italiae, sed totius orbis pulcherrimam atque optimam partem tenent,* in tranquilla et exoptata pace nunc viverent: quidquid per squalidos et incultos agros armorum aut signorum volitat, quicquid incendiorum desertis villarum tectis exaestuat, quidquid formidinis ac fugae amplas ac nobiles alternis motibus urbes quatit, quidquid denique sanguinis hoc bello ultro citroque fusum fundendumque est, totum e tuorum consiliorum scatebris et facundi pectoris fonte processerit? ». E segue incolpando lui solo di tutto il danno, non gli altri signori; né impreca violentemente contro le truppe mercenarie. Da questa lettera possiamo trarre il dubbio che il P. nei versi 55-6 della canzone: « *Vostre voglie divise guastan del mondo la piú bella parte* », intenda, piú che l'Italia, la parte settentrionale, ove infierivano le guerre, e dove egli dimorava; ma non possiamo trarre nessun argomento per porre in quell'anno la composizione di essa.

E le condizioni non si mutarono fino all'anno seguente! Nel quale anno, 1358, non può porsi la composizione della canzone, oltreché per la ragione che non abbiamo indizi nelle lettere per farlo, anche

[1] Nella 1ª accenna alle piaghe d'Italia, ma riprende che tutto il mondo è pieno di dolori: questa non può valere né *pro* né *contra*.

per l'altra, piú importante, che gli avvenimenti di quell'anno ce lo impediscono. Si fa la pace fra Lodovico d'Ungheria e Venezia, si fa la pace in Lombardia, e per questa, resta licenziata la Gran Compagnia del conte di Lando; il quale, ritornato in Toscana a rubare, ebbe da quei montanari quel colpo, che gli uccise trecento dei suoi, gli fe' perdere cavalli, ronzini e roba assai, e lui stesso ferito fe' menare in prigione, d'onde poi si liberò (Muratori, 1358). In quest'anno, dunque, non può giustificarsi la composizione della canzone.

Ma già, cosí facendo, ci siamo avvicinati al termine, oltre il quale non potrà porsi la data della canzone, e cioè i princìpî del 1361, nel quale anno la terribile Compagnia Bianca, dopo di aver preso dal Papa 60 mila fiorini per riscatto della sua persona, chiamata in Italia, vi entrò nell'aprile, e vi portò la desolazione e la peste. Ora, osserva lo Zumbini che nella canzone non si parla di compagnie di Brettoni; ed io aggiungo che il riscatto del Papa e la peste introdotta in Italia furono avvenimenti, che colpirono vivamente il P., il quale ne parla spesso nelle sue lettere, come nota il D. Or, come non avrebbe inteso di giovarsi di quell'altro grave argomento nella canzone contro le compagnie di ventura? Dunque, se il ragionamento nostro non falla, ci restano due anni liberi per la composizione di essa, il 1359 e il 1360. Vediamo, perciò, se questa data è giustificata.

Già l'animo del P. si dispone ai sentimenti della canzone fin dal '58. Nel maggio, scrivendo al suo Lelio (XX, 12), e raccontandogli un aneddoto di un vecchierello, conchiude: « Ille quidem his moribus mihi talium *inter graviores curas* avidissimo... ». Intorno a questo tempo è anche una lettera ad un Bartolommeo da Genova (XXI, 4), nella quale, scusandosi di non poter scrivere lettere lunghe e frequenti, dice: « Aetas iam devexa, ut qui aegre superato vertice lapidosi montis iam descendere incipit, et qui nitens ascenderat, pronus fertur ad reliqua: ingenium tepidum et algenti proximum, multaque rerum sarcina pressum pariter ac defessum: mens mundi odio et sui status aestimatione subtristior: non quia senium iuxta est, id enim gaudii materiam, resolutionem proximam, coeci carceris exitum, ac moesti exilii finem spondet... ». E conchiude: « Multa quae modo mihi solatio erant, ut humana rapiuntur, iam supplicio sunt... ». La quale lettera serve di commento ai mirabili sonetti: *Dicemi spesso il mio fidato speglio*, e *Tennemi Amor anni ventuno ardendo* (che è proprio del 1358). Ma già vengono i terribili anni 1359 e 1360. Ritorna in Italia il cardinale Albornoz, le guerre si riaccendono piú fiere in tutta Italia, ma specialmente in Lombardia, intorno a Milano; gli Ungheri e i Tedeschi della Gran Compagnia devastano città e campagne, le riempiono di ruberie e di spaventi, commettono crudeltà enormi contro uomini, donne e fanciulli, saccheggiando dappertutto (Muratori, 1359-1360). Qual era intanto la vita del P.? Lasciando stare una lettera a Lelio, del febbraio 1359 (nella quale ripete le stesse idee della lettera su citata, e dove parla dell'enorme freddo di quell'anno), abbiamo alcune lettere al Priore dei ss. Apostoli, del novembre 1359 (XXI, 12-14), nelle quali il P. descrive il suo modo di vivere e i suoi sentimenti presso a vecchiezza ed alla morte. La 13ª è datata da Milano *extra muros*: e da questa data piglia inizio la seguente: « Potuit te in admirationem trahere superior data, quod adhuc tonante graviter bello extra muros ierim ». Dunque, il P. ci avverte che in quel tempo era fierissima la guerra intorno a Milano, tanto che all'amico dovette sembrar meraviglia l'esser potuto uscir dalla città. E chiude la lettera cosí: « Et haec tibi dolore corporis cum animo decertante intempesto noctis silentio iacens scripsi difficillimo accubitu. Quid vis dicam? Omnia cum labore: vel requies ». Perché tutto questo? Gli era accaduta una disgrazia. Un grosso volume delle *Lettere* di Cicerone, cadendo, gli percosse la gamba sinistra poco sopra al tallone; né contento della prima, lo percosse la seconda e la terza volta, e lo ferí. Gli si fece una piaga, che meritava di esser curata, ma che egli non curò; non la difese dall'acqua, né si astenne dal cavalcare e dal camminare; sicché la piaga si enfiò e si ulcerò; e il dolore crebbe a tale, che gli tolse il sonno e il riposo. Quindi, fu costretto a chiamare i medici, che lo medicarono con molti tormenti, senza escludere la minaccia di perdere i moti della gamba. La quale è sempre quella, che altra volta fu colpita (forse allude al calcio del 1350), ed è detta dal servo la gamba delle disgrazie, perché si piglia tutti i dolori, di cui gli è larga la sorte. Ad ogni modo, è costretto a letto, sperando di guarire. (*Fam.*, XXI, 10). Ma non guarí cosí presto. Questo fatto dovette accadergli nel 1359, perché in una lettera al Boccaccio del 18 agosto 1360 (*Varie*, 25), parla di aver sofferto poco men di un anno, per quella gamba. Ma ecco come scrive: « Sed ut omissis iocis rem ipsam plane noveris,

vulnus illud Ciceronianum de quo ludere solebam, ludum mihi vertit in luctum. Parum deerat anni circulo dum in dies peius habens, inter taedia et angores, inter medicos et fomenta senescerem. Ad extremum, dum non modo fastidii, sed vitae quoque pertaesum esset, statui sine medicis quemcumque rei exitum opperiri, meque Deo ac naturae potius committere, quam his unguentariis in meo malo suae artis experimenta captantibus. Atque ita factum est. Illis exclusis, coelestis ope medici, ac unius adolescentis qui mihi servit et in meo ulcere meaque, ut dicitur, impensa medicus evasit, fomentorum memor, quae mihi ex omnibus salubriora notaveram, usus opera, et adiuta per abstinentiam natura, ad salutem ipsam, unde magnis passibus discesseram, pedetentim redeo. *Habes rei summam, hoc addito, quod cum vita haec laborum dolorumque sit palestra, in qua ego saepe casibus miris exercitus sum (non in se inquam miris, sed in me quo nemo quietis appetentior, nemo fugacior est laborum talium), nunquam certe hactenus seu rei causam, seu animi dolorem, seu temporis spatium consideres, simile aliquid passus eram* ». Ma c'è di piú. In questo stesso tempo, e cioè fra il 1359 e il 1360, il P. sofferse un furto domestico, in cui i ladri gli lasciarono salva la vita e libri, ed ei dovette fuggirsene in una casipola per ripararsi, come narra in una lettera del 26 ottobre 1360 da Milano (*Fam.* XXII, 12): in questo furto, forse, ebbe mano il figlio Giovanni, ond'ei dovette cacciarlo di casa! C'è una lettera a lui (XXII, 7) con la data del 30 agosto (forse del 1360), nella quale esprime il piú profondo dolore e la piú grande amarezza per la sua mala condotta, per la quale fu costretto suo malgrado a cacciarlo di casa! Insomma, egli nel 1360, ci si mostra aggravato di mali fisici e morali, come appare da una lettera del 1° dicembre di quell'anno (XXIII, 12).

Ricapitolando, si veda da quanti mali era il P. oppresso nel periodo, che va dalla 2ª metà del 1359 a gran parte del 1360: la guerra era furiosa intorno a Milano e da essa era invasa tutta Italia, ed egli era gravemente afflitto dal dolore fisico della gamba, che gli faceva soffrire ciò che mai non avea sofferto e da cui risanò per miracolo; e amareggiato dalla rea condotta del figlio, che gli avea fatta rubar la casa! Ce n'è abbastanza, per giustificare il *doglioso e grave* della canzone, sia che il *grave* si debba riferire alla malattia, sia che si debba riferire alla vecchiezza, di cui ei sembra preso e che lo rendeva ormai stanco della vita. E gli avvenimenti guerreschi giustificano appieno la composizione della canzone, in quel tempo; chè abbiam visto come mai infierissero così le guerre per tutta Italia, ma specialmente nel settentrione; e mai, come in quel tempo, la tedesca rabbia sfogò tutta la sua ferocia sulle povere genti d'Italia! In quel tempo, dunque, che va dalla 2ª metà del 1359 a tutto il 1360, il P. dovette sentire il colmo dei mali d'Italia nella posizione angosciosa fisica e morale in cui si trovava, e dovette prorompere in quella canzone rivolta ai Signori d'Italia che, opprimendosi l'un l'altro, distruggevano la loro stessa madre patria! Ma la scrisse stanco, sfiduciato, senza speranza di ottenerne qualcosa. E la stessa sfiducia, anzi ancóra piú inoltrata, appare dalla famosa lettera 1ª del l. XXIII citata dallo Zumbini e dal D., che ha tali e tanti punti di contatto con la canzone. Io qui non li enumero, perché il lettore ne troverà la rassegna nel D. [1].

Ma quella lettera, che porta la data 1° settembre, di quale anno è? Il Fracassetti la pone nel 1361; ma il D. nota assai bene che in essa non si ha cenno della Compagnia Bianca, che tanto il P. lamenta in lettere posteriori e che nel 1° settembre del 1361 era già entrata da parecchi mesi in Italia, e vi avea già recata la peste! Quindi, non può esser di quell'anno. Io recherò un argomento ancor piú grave. In essa lettera il P., non sapendo a chi volgere le sue querele, scrive: « Volebam te orare suppliciter, o vir ingens, quem nominare non audeo, ut nobis dexteram dares, quod et posse videbaris, et quam maxime tuum erat: sed, ut video, prorsus obsurduisti ». Chiara è qui, come nota il Fracassetti, l'allusione a Carlo IV. Ma intanto a quell'Imperatore rinnova i riproveri e le esortazioni a prò di Roma e d'Italia nella lettera che segue immediatamente e che porta la data sicura del 21 marzo 1361: la quale il P. scrisse dopo aver ricevuta una lettera di Carlo! Or, come avrebbe scritto: *Volebam* ecc. nella lettera del 1° settembre il P., se avesse già ricevuto in marzo una lettera dall'Imperatore e vi avesse risposto in quel modo? Evidentemente dunque, la lettera 1ª del l. XXIII (*Ad Ignotum*) non è del 1361: e poiché, per la osservazione da me precedentemente fatta, la sua data non può

[1] Un confronto piú minuto di questa e di altre lettere con la canzone farò nel mio già annunziato studio.

essere piú antica della piú antica del l. antecedente (XXII), nel quale vi son lettere dal 1359 al 1362, e poiché anche non s'intenderebbe scritta nel 1356; è chiaro che essa può essere soltanto, o del 1359 o del 1360.

Ma io la credo, del 1360 e per questa ragione. Nell'ottobre del 1360 furono celebrate a Milano le nozze di Isabella, figlia del re Giovanni di Francia, e Giovan Galeazzo, figlio di Galeazzo Visconti. Il quale, volendo congratularsi col monarca di Francia della recuperata libertà, mandò a Parigi una solenne ambasciata con a capo il P., che vi giunse pochi giorni dopo l'ingresso del re (13 dicembre).[1] In quella occasione Il P. tenne alla corte di Francia un'orazione in nome di Galeazzo e dei compagni d' ambasciata, nella quale toccò pure della Fortuna, che mai s'addimostrò tanto prepotente, come allora, che sconvolse la tranquillità del re sommo e del massimo tra tutti i regni[2]. Ma, com'egli stesso racconta in una lettera a Pietro di Poitiers (XXII, 13), queste parole furono notate con sorpresa dal re e dal figlio primogenito, meravigliandosi, quasi di nuovo e incredibile portento, di questo mutar di Fortuna. E segue il P.: « Super quo tunc tibi respondi debere neminem admirari: quoniam *seu Fortuna seu alius fuisset regni largitor, licitum sibi non tantum quod dedisset atterere, sed auferre:* habendam tamen spem in Illo per quem reges regnant, qui suos non interimit sed castigat, et pro qualitate nostrarum aegritudinum saepe fortassis amarius, nunquam vero nisi pie ac salubriter nos exercet. Coeterum orta hinc occasio regio erat adolescenti ut die festo, quo cum collegis meis invitatus ad convivium regis eram, tu ipse cum quibusdam clarissimis viris atque doctissimis ad hoc opus electis, me post prandii finem verbis aggrederemini, ut de hac ipsa Fortuna dicerem quid sentirem. Quod cum mihi sera iam nocte nuntiatum esset per hominem famae anxium solicitumque meae, quamvis et indispositus ad hanc rem et longe aliis implicitus, quia tamen non is erat cui facile posset obstari, ne improvisa et subita re turbarer, recollegi animum quantum cum tot curis sine ullis libris potui, *ut qui uno verbo expedire sententiam meam possem: credere me scilicet et semper credidisse dicentibus, nil omnino aliud quam nudum et inane nomen esse Fortunam, tametsi in communi sermone populum sequi, et saepe Fortunam nominare solitus coloratius aliquid dicens, ne eos, qui illam Deam seu rerum humanarum dominam opinantur atque asserunt, nimis offenderem* ». Qui abbiamo la spiegazione del doppio concetto di Fortuna, che appare nella canzone: nella quale il P. dice prima 17-18: « *Voi, cui Fortuna ha posto in mano il freno De le belle contrade..* »[1], e questo corrisponde al concetto prima esposto dal P.: *seu Fortuna seu alius fuisset regni largitor;* mentre poi segue: *Non far idolo un nome Vano senza soggetto*, ad affermare il piú giusto criterio intorno a quella Fortuna dea, che i principi credevano, come largitrice dei regni, cosí favoritrice delle genti barbare[2]. Adunque, proprio in quel tempo il P. rivela il doppio concetto, con l'evidenza, che si ha nella canzone! Ma segue ancora: « Sed postquam inde atque ex illa regia urbe discessi per Alpes et glaciem hieme horrida, de te tuisque de rebus saepe mecum fervide cogitans, dictavi tibi per hospitum thalamos inamoenos atque incommodos epistolam longam valde, quam idcirco non misi quia fidelis nuntii copia non fuit. Nunc tandem, oblato hoc religioso et insigni viro utriusque nostrum amantissimo, eam ipsam iam sepositam ac neglectam non sine labore transcripsi, in qua quidem de Fortuna nihil, *sed de causis quibus, ut reor, et vestrum Galliae et nostrum Italiae regnum in hoc statu sunt*, multa dixi, non magna nec culta, fateor, sed vera.... ». La lettera, a cui allude il P., è quella che segue nell' Epistolario (XXII, 14), ed ha la data del 27 febbraio 1361[3], e che lo Zumbini disse sorella dell'altra, 1ª del XXIII. Essa ha molti concetti[4] della canzone, come nota lo Zumbini, alcuni dei quali si trovano pur nella lettera *Ad Ignotum*, come l' importante accenno a Mario, preso da Floro. In essa, lamentando i mal

[1] Fracassetti, *Op. cit.*, XXII, 14 nota.

[2] Cfr. *Scritti inediti di F. Petrarca* pubblicati ed illustrati da A. Hortis, Trieste, 1874 (pagg. 208-10).

[1] Lo sprezzo, che qui traspare per i Principi, è spiegato da un brano della lettera XII, 2 (edizione Fracassetti, II, 164-5).

[2] La spiegazione di tutto il passo: « *Non far idolo un nome Vano senza soggetto; Ché il furor di lassú, gente ritrosa, Vincerne d' intelletto, Peccato è nostro, e non natural cosa* », si ha nel brano già citato della epistola XIX, 9, e in un altro brano importante dell'epistola 10 del libro XIII (Fracassetti, II, pag. 257), che spiega il passo su citato, insieme coi vv. 55-6: *Vostre voglie divise Guastan del mondo la piú bella parte.* Ma di ciò meglio altrove.

[3] Il Fracasetti vi pone la data del 1360: erroneamente; perché, se la lettera fu scritta al ritorno, in viaggio, questo non poté accadere che nel febbraio 1361.

[4] Esaminerò meglio altrove questa con altre lettere in rapporto alla canzone.

d' Italia, esce in questa espressione: « *quodque nequidquam queri soleo*, che corrisponde all'altra: *Et scio me nequidquam loqui* (che lo Zumbini nota corrispondère al *parlare indarno* della canzone). E si chiude con questo passo importante: « Mirum potius si quando causae suos non pariant effectus; neque enim penitus fieri potest quin his ducibus, his militibus, his moribus et ruina iam proxima, et interim dum differtur, et mortale nobis bellum, pax extincta, virtus exul, atque hinc externis hinc propriis manibus discerpta [1] respublica serva semper ac misera sit... »; che ripiglia il concetto della lettera seguente e lo compie, come compie le ragioni di tanta decadenza! Or, dunque, la lettera 1 del XXIII è intimamente legata a quella del marzo 1361, e quindi, con ogni probabilità, non potendo esser del 1361, sarà del settembre del 1360.

E la canzone, che trova così esatta giustificazione nello stato d'animo e di corpo del P. e negli avvenimenti esterni del 1359-60, e trova così piena spiegazione nel gruppo di lettere [2], che segue immediatamente a quel periodo, dovrà porsi in esso, e forse, non oltre il settembre del 1360.

Il P. veramente era *stufo delle cose italiche*, com'ebbe a scrivere di lì a poco (*Senili*, I, 2), volendo uscirne, addolorato com'era: sicché possiamo concludere che in quei tristi anni, dopo tanto lamentare, invano, quei mali, il P. uscisse nella più splendida canzone, che abbia la letteratura italiana, allo spettacolo di tanto scempio, che facean le milizie mercenarie, delle cui tante prove non si erano accorti ancora i Signori italiani. Ma sfiduciato, e sapendo di parlare invano, parla perché gli piace che almeno i suoi sospiri sian quali spera il Tevere e l'Arno e il Po, cioè i tre fiumi che indicano la regione italica; e si ferma sul Po, perché indica la regione in cui egli risiede: *e il Po, dove doglioso e grave or seggio*, *dove* risiedo *doloroso e grave*, *ora*, dopo tante disgrazie e tanti dolori, che afflissero me e il luogo dove mi trovo! Quindi il *dove*, o si riferisce alla regione indicata dal Po, o, come spiega il Carducci, vuol dire: *qui*, *dove io siedo*, alludendo alla città dove si trova il P., e che era il centro di quelle guerre furiose, che, se infestavano tutta Italia, imperversavano maggiormente nella regione settentrionale. E il P. usò quella determinazione, a indicare con precisione, non solo il luogo, ma anche lo stato d'animo col quale ei dimorava in quel luogo.

Ma io voglio spingere (sebbene con molta cautela e con molta riserva) più innanzi la mia induzione. Ed oppongo a me stesso: E se il P. con quel *dove* indicasse un luogo, dal quale vedesse il Po? Or bene, qui ho un' ipotesi che, mentre riesce probabile a questo scopo, potrebbe ancor meglio precisare la data della canzone. C' è una lettera nelle *Varie* (46), a Modio di Parma, la quale è datata da Pavia, 20 giugno. Il Fracassetti, con ragionamento assai logico, vi pone la data del 1360, nel qual tempo il P. dovette andar a passar l'estate in quella città ritornata ai Visconti. E forse vi dovette andare mentre ancóra soffriva con la ferita alla gamba, della quale nell'agosto, come scriveva al Boccaccio, non era ancora sanato. Ora, io non voglio ricordare come il P. in una lettera (XVII, 5) scritta dal Castello di S. Colombano dica: « *Padus ipse sub pedibus ingenti ambitu pinguia rura discriminans* », per dubitar che forse si trovasse anche allora in quei pressi. Ma il certo è che Pavia è assai vicina al Po, e che per essa può valere lo stesso argomento che per Parma. Anzi, se è sua la lettera di recente pubblicata dal Novati [1], il P., scrivendo in nome di Beatrice Visconti a Frate Iacopo Bussolari, dice: « Così la città ticinense capace in altri tempi di alimentar senza fatica gl' innumerevoli eserciti degli augusti Longobardi, mercé il territorio ubertoso, *cui crescon amenità il Po ed il Ticino...* ». Se questa ipotesi sembrerà ragionevole, il P. avrebbe, dunque, scritta la canzone nel giugno a Pavia, dove, *doloroso* per la ferita, e *grave*, o per l'età o per lo stesso male, e afflitto anche dalle guerre fierissime, si era condotto; e mirando il Po, il fiume

[1] Cfr. canzone vv. 31-2: *Se da le proprie mani Questo n'avene, or chi fia che ne scampi?*

[2] Altre lettere, in seguito, ci daranno qualche altro concetto della canzone; come ce ne hanno dati altre lettere precedenti. Rilevo qui come nell'epistola seguente a quella *ad Ignotum* (XXIII, 2, marzo 1361), il P., ripigliando un' idea della lettera XII, 1, rivolga a Carlo la stessa esortazione della str. 7 della canzone (Fracassetti, III, 186), e più compiutamente ciò faccia nell'altra (XXIII, 21) allo stesso Carlo, del dicembre dello stesso anno (*Fam.*, III, 245).

[1] F. Novati, *Il Petrarca ed i Visconti*, in *Rivista d'Italia*, luglio 1904, pag. 151-2.

regale, ne attingesse ispirazione all' imagine dei fiumi, che a lui chiedono i sospiri, dei fiumi principali d' Italia, il Tevere, l'Arno e il Po, *dove*, sulle rive del quale *allora* egli, *doglioso* e *grave*, risiedeva. E in tal caso quell'*or* avrebbe significato di *in questo momento*.

Ma, ripeto, questa è un' ipotesi subordinata, la quale espongo con molta cautela, sebbene, non lo nascondo, essa mi sorrida alla mente come la piú probabile. E cosí fosse la piú felice!

Atrani (costiera d'Amalfi), giugno 1906.

ENRICO PROTO.

FU DANTE A POLA? *

Vuolsi che nel tempo della signoria castropolese la città di Pola, quando appunto, dopo un lungo periodo di prostrazione, parve risorgere, ma per poco, a vita piú gagliarda e fiorente, non rimanendo estranea all' influsso della rinascenza primordiale dell'arte e del pensiero italici, fosse onorata dall'ospitalità del divino poeta, allora profugo da Firenze e ramingo per le terre d' Italia come « legno senza vele e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertà ».

Alloggiando nella Badia di S. Michele in Monte, fuori le mura, d'onde il suo occhio poteva spaziare per l'ampia necropoli romana, estendentesi tutto all' intorno, egli avrebbe avuta quivi, dalla natura stessa del luogo, l'ispirazione a rappresentare, nel Canto IX dell'*Inferno*, il cimitero degli eretici coi noti versi;

. . . . . l'occhio intorno invio;
e veggio ad ogni man grande campagna,
piena di duolo e di tormento rio.
Sí com'ad Arli ove Rodano stagna,
sí com'a Pola presso del Quarnaro,
che Italia chiude e suoi termini bagna,
fanno i sepolcri tutti il loco varo;
cosí facevan quivi d'ogni parte
. . . .

Noi che scriviamo storia e non poesia, ci sentiamo obbligati a dichiarare súbito: che non esistono prove né assolute né relative di un soggiorno di Dante in Pola. Gli scrittori istriani che, auspice il triestino Pietro Kandler, tanto benemerito iniziatore degli studî storici della Regione Giulia, si occuparono negli ultimi cinquant'anni o poco piú della questione, si valsero, per giungere alle loro deduzioni affermative, delle seguenti tre argomentazioni:

1° della tradizione locale;

2° dell'accenno alla parlata istriana nel trattato *De vulgari eloquentia*;

3° dell'accenno a Pola e al Quarnaro nella prima Cantica della *Divina Commedia*.

Riguardo alla tradizione, invano se ne cercherebbe una qualunque conferma nelle vecchie croniche e descrizioni storiche dell'Istria sinora conosciute, nelle opere del Manzuoli, del Tommasini, del Petronio, del Vergottini, e nemmeno ne'due *Dialoghi sulle antichità di Pola* del dottore Pietro Dragano, cittadino polese, ma oriundo veneziano, vissuto nella seconda metà del secolo XVI, il quale pur cercò di raccogliere — spesso anzi magnificandole ampollosamente — quante piú notizie e memorie ridondar potevano ad onore della sua patria d'elezione.

Il Kandler fu il primo che cotesta pretesa tradizione divulgò[1], esumandola forse da alcuna di quelle tarde ed informi cronistorie polesi manoscritte, che gli fu dato di scorrere fugacemente durante un suo soggiorno in Pola, nell'ottobre del

* Il presente articolo fa parte di un lavoro piú ampio, intitolato *Dante e Pola*, di prossima publicazione.

LA DIREZIONE.

[1] Nei *Cenni al forestiero che visita Pola*, Trieste, 1845; a pag. 28 si legge: « Corre tradizione che Dante visitasse Pola, ciò che seguíto sarebbe fra il 1302 ed il 1321, e che albergasse nell'abbazia di S. Michele in Monte; di che si ha conferma laddove nella sua *Commedia* accenna i tanti sepolcri che coprivano le vicinanze di Pola ». Cfr. le *Indicazioni* del Kandler, (Annali del Litorale). Trieste, 1855 pag. 38, all'anno 1320: « Dante Alighieri visita l' Istria e si trattiene in Pola nell'Abbazia di S. Michele in Monte ».

1285.[1] Diciamo forse, perché invero negli appunti ed estratti che egli allora ne fece, e che noi avemmo opportunità di esaminare, non si trova il benché minimo accenno a Dante.

Ma lo storico triestino dice d'una tradizione « consegnata agli scritti », senza indicarne in alcun modo la fonte,[2] anzi nel 1865, in ricorrenza del centenario dantesco, interpellato in proposito, non poté ricordare d'onde l'avesse attinta, e fece invano pratiche presso i suoi amici dell'Istria perché lo aiutassero a rintracciarne il filo d'origine.

Si tratterebbe, comunque, d'una tradizione letteraria, del resto l'unica possibile, specialmente a Pola, che, da' tempi di Dante in poi, ebbe a soffrire tante e sí varie ed esiziali vicende, da ridursi ad una città morta, che dai Veneziani dovette venire ripetutamente colonizzata, essendo estinte andate ne' secoli XVI e XVII, per le infezioni pestifere e malariche, tutte, quasi senza eccezione, le antiche famiglie patrizie e borghesi. Laonde una tradizione orale, in particolare d'un avvenimento cosí semplice e d'interesse del tutto privato come la presunta venuta di Dante, non avrebbe avuto neppure la possibilità di mantenersi e tramandarsi; e difatti, persino gli eventi storici locali piú clamorosi e memorabili, come le guerre con Venezia, le lotte civili e la cacciata dei Castropola non si conservarono che assai confusamente nella memoria del popolo.

Non c'è motivo di dubitare che il Kandler, scrittore veridico e coscienzioso, non abbia letto o almeno inteso dire ne' suoi giovani anni, probabilmente, come dicemmo, nel 1825, essendo ospite in Pola del preposito capitolare Giovanni Lucich, diligente raccoglitore di memorie storiche polesi, di una siffatta tradizione, alla quale però, mancandole ogni indizio di origine remota, e quindi ogni carattere di autenticità, non si può dare alcun valore probativo.

Né migliore indizio ci apparisce il brano della *Volgare Eloquenza* risguardante la parlata degli Istriani, giacché e dall'aver messi questi quasi in un fascio con gli Aquileiesi, e dal breve esempio dialettale offertone, sembra fuor di dubbio che Dante abbia inteso alludere al dialetto ladino dell'Istria settentrionale, anziché all'istriano propriamente detto della parte meridionale della provincia[1].

L'unico argomento in favore della presenza di Dante in Pola ci viene dato dai citati versi del Canto IX dell'*Inferno*, che paiono veramente scritti da chi abbia veduti coi proprî occhi i territorî suburbani di Arles e di Pola, seminati di quelle caratteristiche arche mobili di pietra, le quali, poiché appunto ne fece motivo di similitudine, non dovevano, almeno a saputa del Poeta, trovarsi altrove sparse in cosí gran copia in aperta campagna. Dalla personale osservazione e reminiscenza di almeno una, se non proprio d'entrambe le località da lui accennate, deve l'Alighieri aver tratta l'ispirazione a immaginare e descrivere il sesto cerchio infernale come un immenso cimitero, ove le anime degli eresiarchi bruciano negli avelli infocati.

---

[1] A quanto ci fu dato di rilevare, le cronistorie venute in quell'incontro in mano del Kandler erano le le seguenti:

1° *Storia di Pola*, scritta circa l'anno 1726, asseritamente del can. Pasquale Gobbi di Fasana, arcidiacono di Pola. Una copia di questa cronica, comprendente pagine 215 a fitto carattere, di mano, dicesi, del can. Pietro Stancovich, dovrebbe conservarsi nella Biblioteca comunale di Rovigno, ma le pratiche da noi fatte per rintracciarla riuscirono purtroppo infruttuose. Del resto persona degnissima di fede, ch'ebbe ad esaminarla nel 1865 per incarico del Kandler, assicurava di non avervi trovato che la nuda citazione tolta, notisi bene, dall'Alunno ferrarese dei versi di Dante su Pola;

2° *Notizie ecclesiastiche e politiche dell'antichità di Pola* di Giovanni Giuseppe Lucich, preposito capitolare, scritte circa l'anno 1815 e andate smarrite;

3° *Memorie civili e sacre della città di Pola* del can. Angelo Vidovich, scritte circa il 1820, delle quali esistono piú copie manoscritte nella Biblioteca comunale di Rovigno e nell'Archivio diplomatico di Trieste. La prima parte comprende le *Memorie civili*, e fu stampata a Rovigno nel 1770 in occasione di nozze. Il Vidovich neppur nomina Dante.

[2] « Gli antichi di Pola tennero sempre in costante tradizione, consegnata agli scritti, che Dante fosse stato in Pola, ed avesse alloggiato nell'Abbazia di S. Michele in Monte ch'era di Benedettini e insigne ». (*Componimenti di prosa e poesia relativi a Dante Allighieri*, Trieste, 1866, pag. 8. — *Notizie storiche di Pola*, pagina 203).

[1] *De vulgari Eloquentia*, Libr. I cap. XI: « Post hos Aquilegienses et Ystrianos cribremus, qui *Ces fastu?* crudeliter accentuado eructuant ». Cosí nella edizione del Trattato curata da Pio Rajna. Firenze, Le Monnier, 1896 pagg. 61-62. Riguardo al *ces* delle edizioni del Fraticelli e del Giuliani, i quali, secondo il Rajna, trasportarono nel testo la grafia usata dal Corbinelli nelle *Annotazioni* vedi la nota 6 a pag. 61. Il *ces fastu* corrisponderebbe alla pronunzia genuina del dialetto friulano. — Cfr. a tale proposito Giuseppe Vidossich, *Studî sul dialetto triestino*, Trieste, Caprin, 1901. (Estratto dall'*Archeografo triestino*. Aggiunta 12 a pagina 135).

Se fosse storicamente accertato che Dante fu in Arles nei primi anni del suo esilio, e che da quivi poté ricavare l'immagine del gran campo d'eterna pena per i colpevoli d'eresia, risulterebbe meno necessaria, e di conseguenza meno probabile, la sua gita a Pola. Ma anche la visita del Poeta ad Arles è fondata su semplici congetture, benché venga di solito riconnessa al viaggio di lui a Parigi, per la via della Provenza, che i moderni critici tornano ad ammettere per vero, dando ragione al Villani e al Boccaccio, che ne parlano con tanta sicurezza[1].

Se non che, per conoscere l'esistenza della grande necropoli di Arles, non apparisce affatto indispensabile che l'Alighieri dovesse trovarsi colà personalmente; egli può averne avuto notizia — come osserva giustamente il prof. Zingarelli[2], — dalla lettura della Cronica dello Pseudo-Turpino, o della vita leggendaria di S. Trofimo, o per lo meno dell'*Aliscans*, ch'egli deve aver conosciuto per l'accenno a Guglielmo d'Orange e a Remoaldo di Tinel, contenuto nel Canto XVIII del *Paradiso*.

In ogni modo, l'andata di Dante ad Arles è del tutto suppositiva, come suppositivo è il suo viaggio a Pola. Considerando però che almeno in una di coteste città il Poeta dovrebbe essere stato sicuramente — e in ciò s'accordarono molti critici moderni — per descrivere con tanta verità ed efficacia, sulla precisa immagine dei due caratteristici sepolcreti d'Istria e di Provenza, l'immenso cimitero dei peccatori contro Dio, ed ammettendo che le relative notizie intorno ad Arles egli possa, anzi debba averle conosciute dai libri allora piú in voga, ne risulta indirettamente la probabilità di un soggiorno di Dante in Pola.

Giova notare che diversi autorevolissimi scrittori di cose dantesche — cosí il Tommaseo[3], Carlo Cipolla[4] e ultimamente il Kraus[5] — considerano il ricordo dei sepolcri di Arles come un argomento probativo del viaggio di Dante in Francia. E Flaminio Pellegrini, nella sua dotta illustrazione del Canto IX dell'*Inferno*[1], asserisce che, mentre si hanno dei validi motivi per ammettere una gita di Dante ad Arles, non si può dire lo stesso riguardo a Pola, indicata con determinazione molto meno precisa « presso del Quarnaro ». Fra i validi motivi della sua congettura egli pone la piena rispondenza tra il sepolcreto arelicense e quello infernale architettato dal Poeta; la quale circostanza però si adatta perfettamente anche alla necropoli di Pola, come avremo occasione di addimostrare altrove, trattando particolarmente degli antichi sepolcri polesi. Con la notevole differenza che, mentre l'esistenza del cimitero di Arles era conosciutissima nella letteratura provenzale, del cimitero di Pola non si ha notizia in alcun opera letteraria anteriore al Trecento.

Riguardo alla posizione geografica della città istriana, Dante ebbe a precisarla con la nota espressione, « presso del Quarnaro »: di fatti, non ci sono che meno di sette chilometri in linea retta da Pola a Pomer nel seno di Medolino, e sedici chilometri da Pola alla punta di Promontore, d'onde ha principio il golfo del Quarnero, verso cui si estende una buona parte della riviera polese, cioè sino alle foci dell'Arsa.

Ma piú che cotesto accenno alla ubicazione della città, è interessante — come ci proponiamo pure di comprovare altrove — la designazione del Quarnaro quale confine orientale d'Italia, designazione esattissima nella sua originalità, dimostrante nell'Alighieri una sicura conoscenza, sia pratica o sia teorica, della configurazione littoranea della penisola istriana.

Nicola Zingarelli dice esser ormai riconosciuto « che anche l'accenno al sepolcreto di Pola, presso la foce (sic) del Quarnaro, non prova la presenza di Dante in quel luogo, siccome già ad Arli presso le foci del Rodano: erano curiosità locali molto note per racconti scritti e orali, nella frequenza delle relazioni con quei paesi[2] ».

---

[1] Circa il tempo di questo viaggio, la critica si mantiene tuttavia incerta e discorde; chi la vuole anteriore e chi posteriore all'esilio, i piú assegnandogli però la data dal 1308 al 1310.

[2] *Dante*, Milano, Vallardi, s. a., pag. 238.

[3] *Accenni alla Francia nel Poema di Dante*, in *Arch. stor. ital.*, Firenze, 1872, XV, 161.

[4] *Sulla descrizione dantesca delle tombe di Arles*, in *Giorn. stor. della letter. ital.*, Vol. XXIII pagg. 407 e séguito.

[5] *Dante*, Berlin, 1897, pag. 67.

---

[1] *Lectura Dantis genovese*, Firenze, 1904, pag. 357.

[2] *Op. cit.*, pagg. 321-322. Pietro Fraticelli per sostenere lo strano quanto fallace asserto che Dante non fosse stato a Verona prima del 1317, e che scrivendo del « gran lombardo » egli intendesse alludere a Can della Scala anziché a Bartolomeo, giunge ad affermare che il Poeta, per descrivere

quella ruina che nel fianco
di qua da Trento l'Adige percosse

del Canto XII dell'*Inferno*, non aveva necessità di vederla, ma che poteva conoscerne l'esistenza per rela-

A noi sembra però alquanto arrischiato di voler affermare, come cosa certa e naturale, che nelle umili condizioni in cui si trovavano peranco, all'alba del Trecento, le scienze e le lettere, Dante abbia potuto avere nozioni cosí particolari e precise di una oscura provincia e di una ancor piú oscura cittadetta, mentre sappiamo per dolorosa esperienza, che ancóra ai dí nostri, non ostante la straordinaria diffusione della coltura geografica ed i progrediti mezzi di comunicazione che diminuiscono le distanze, letterati italiani di chiarissimo ingegno e di fama universale scrissero dell'Istria (non esclusa la grande città di Trieste) e degli Istriani le piú erronee e strampalate notizie, prima di aver avuto occasione di visitare e di conoscere dersonalmente questo paese. E senza ricordare le sviste nelle quali incorsero su tale argomento un Cesare Cantú, un Gabriele d'Annunzio e tanti altri, basti dire che lo stesso Zingarelli, il quale pur si propone di dimostrare che a' tempi di Dante dovevano essere abbastanza comuni le notizie contenute nel Canto IX dell'*Inferno* concernenti Pola e il Quarnaro, scambia questo golfo con un fiume![1]

Fu detto e ripetuto dai piú positivi indagatori recenti della vita di Dante, i quali per eccesso di scetticismo e di critica negativa caddero talora nel vizio opposto a quello imputato ai troppo creduli e poco perspicaci biografi da essi combattuti, che volendosi stabilire da ogni ricordo o accenno locale riscontrantesi nella *Divina Commedia* la personale presenza del Poeta in que' dato luogo bisognerebbe venire alla conclusione, che egli avesse visitato mezzo il mondo allora conosciuto, e fosse stato in Boemia, in Germania, in Russia, in Etiopia. Osservano d' altronde gli oppositori, con molta giustezza, che ci corre una bella differenza fra il nominare semplicemente e incidentalmente un luogo e il descriverlo piú o meno minutamente. C' è dunque da distinguere descrizione da descrizione — conclude Carlo Cipolla nel suo bellissimo studio sopra Sigieri nella *Divina Commedia* — e la questione non va risolta in complesso, ma particolarmente, caso per caso![1].

Anche lo Scartazzini è della stessa opinione; anzi egli arriva ad ammettere che tutte le descrizioni topografiche della *Commedia* derivino dall' impressione personale del Poeta, il quale in molti casi non potrebbe neppure essersi giovato di una lontana reminiscenza, ma dovrebbe avere concepiti e composti i relativi versi sui luoghi stessi da lui ritratti con maravigliosa precisione ed efficacia di colorito[2].

Certamente nessuno oserebbe affermare che Dante, durante i vénti anni del suo esilio, non abbia soggiornato che in quei tre o quattro paesi, ne' quali la sua presenza è storicamente accertata sulla base di documenti irrefutabili. D'altronde lo stesso Dante in un passo del *Convivio*[3], ove si lamenta d'avere sofferta ingiustamente « pena d'esilio e di povertà », dichiara esplicitamente di essere andato « per le parti quasi tutte alle quali questa lingua (l'italiana) si stende peregrino, quasi mendicando »; e piú innanzi riconferma di essersi « quasi a tutti gl' Italiani appresentato ». Dunque, già né primi anni dell'esilio, cioè avanti il 1308 in cui, a giudizio dei critici piú autorevoli, fu scritto il *Convivio*, il grande poeta avrebbe visitato la massima parte delle regioni e terre d'Italia.

Dei moderni biografi e critici danteschi, ammettono la presenza di Dante in Pola il Lubin[4], il Bassermann[5], il Padre Berthier[6] e il De Gubernatis[7], mentre il Kraus non la esclude[8], e lo stesso Zingarelli, pur negando, come abbiamo veduto, ogni prova all'accenno al sepolcreto po-

zione altrui! E continua: « Non seppe pure per relazione la condizione del sepolcreto di Pola, presso del Quarnaro, ch' ei descrive nella fine del Canto IX dell'*Inferno*? » (*Storia della vita di D. A.* Firenze, Le Monnier, 1861, pag. 256). Come se il Fraticelli avesse avuto in mano prove assolute che Dante *non poteva* essere stato a Pola!!

[1] Sebastiano Serlio, l'insigne architetto bolognese del sec. XVI, illustratore de' principali monumenti romani di Pola, attribuisce ripetutamente questa città alla provincia di Dalmazia.

[1] *Giornale storico della letter. italiana*, Anno IV, vol. VIII, pag. 58.

[2] *Dante-Handbuch*, Leipzig, 1892, pag. 184.

[3] Tratt., I, Cap. III e IV.

[4] « *Commedia* » *di D. A. preceduta dalla vita e da studî preparatori illustrativi*, esposta e commentata da Antonio Lubin, Padova, 1881, pag. 52.

[5] *Dantes Spuren in Italian*, Heidlberg, 1897, pagina 197 e seg. Cfr. Julius Mucha, *Oesterreich in der « Göttlicken Homödie »* in *Oesterr*, *Ungar. Revue*, Vien, 1901, vol. 27, pagg. 292-293. L'A. segue quasi esclusivamente le orme del Bassermann.

[6] *La « D. C. » di Dante con commento secondo la Scolastica*, del P. Gioachino Berthier, Friburgo, 1892. pag. 158.

[7] *Su le orme di Dante*, Roma, 1901, pagg. 473-474.

[8] *Dante*, pag. 104: « Die Erwähnung Polás und der Quarnero oder Carnaro-bucht könnte den Gedanken nahe legen dass Dante auch einen Ausflug nach Istrien oder die Dalmatische Grenze gemacht habe ».

lese, non può non avvertirvi un « debolissimo indizio affermativo ' ».

Tanto per il supposto viaggio di Dante ad Arles, quanto per la presunta sua visita a Pola, vale la medesima circostanza: sí l'una che l'altra dovrebbero naturalmente essere avvenuti avanti il componimento definitivo della prima Cantica del divino Poema. Anche su questo punto le opinioni dei critici non sono pienamente concordi; ma ormai, viene in generale ammesso e riconosciuto che Dante debba avere non solo abbozzato ma anche composto l'*Inferno* entro il primo decennio del suo esilio, e lo prova il fatto che, meno qualche singola eccezione, non vi sono ricordati avvenimenti posteriori a quel tempo, pur continuando forse a correggerlo e limarlo fin dopo il 1314, come lo indicherebbe la predizione della morte di papa Clemente V nel Canto XIX [2].

Il preteso soggiorno di Dante in Pola andrebbe dunque posto piú probabilmente fra gli anni 1304-1308, in nessun caso dopo il 1315, quando, anche per ammissione dello Scartazzini, la prima Cantica della *Commedia* era senza alcun dubbio composta definitivamente. Laonde cade senz'altro la congettura del Kandler e di altri scrittori che fanno veleggiare il Poeta di Ravenna a Pola nel tempo del suo rifugio alla Corte di Guido di Polenta, cioè fra il 1317 circa e il 1321 [3], mentre d'un anteriore soggiorno di lui in Ravenna non si ha altro indizio che la lettera da Venezia del 1314, della cui apocrifità non è piú lecito di dubitare.

Se l'Alighieri fu in Venezia già né primi anni dopo l'abbandono della patria — forse durante o súbito appresso il suo primo rifugio in Verona — come alcuni ammettono, specialmente sull'indizio della minuziosa descrizione dell'Arzanà dei Viniziani, nel Canto XXI dell'*Inferno* [4], potrebbe darsi che in quella occasione egli visitasse anche l'Istria, dove, in particolare a Trieste, un rilevante numero di sbanditi fiorentini, tra cui e parenti e amici personali del Poeta, avevano trovato benevole ospitalità e sicuro asilo.

***

Volendo ora passare ad una premessa del tutto opposta, con l'escludere senz'altro il viaggio di Dante a Pola, ci si affaccia spontanea la domanda: d'onde o da chi avrebbe potuto attingere il Poeta le particolari notizie riferentesi alla città istriana?

La risposta non è delle piú facili, richiedendo anzitutto uno studio speciale sulle fonti geografiche della *Divina Commedia*, argomento di non dubbio interesse ed utilità non peranco pertrattato esaurientemente da alcuno. Giacché i lavori del Moore, del Toynbee e di qualche altro, non possono considerarsi che dei parziali tentativi del genere. Dalle indagini fatte il piú accuratamente possibile su tale argomento, crediamo però di dovere escludere senz'altro, che Dante abbia attinto le precise sue cognizioni intorno l'Istria in generale e Pola in particolare a fonti letterarie.

Notoriamente ne' tempi di Dante, fra i popoli latini le discipline geografiche cominciavano appena a risorgere dal completo abbandono in cui erano cadute durante i secoli barbari. Dal Settecento al Milletrecento non si conosce alcuno speciale trattato latino di cosmografia. Ristoro d'Arezzo nella sua *Composizioue del Mondo* [1], scritta in volgare circa il 1250, dedica alla rappresentazione dei varî *climi*, ossia alla descrizione dei paesi della terra, soltanto poche pagine, contenenti un arido elenco di nomi stravaganti, tolti a prestito allo scrittore arabo Alfragano.

I piú eruditi compilatori delle grandi enciclopedie medioevali non sapevano né potevano fare di meglio che raccogliere confusamente le scarse reliquie della sapienza antica. Nello *Speculum Majus*, opera monumentale della metà del secolo XIII, il domenicano Vincenzo di Beauvais riprodusse, con tutti i loro errori, le stesse notizie geografiche non solo di regioni lontane, ma persino di terre a lui piú prossime e conosciute, che

---

[1] *Dante*, pag. 322.

[2] Vedi il recente studio di E. G. Parodi: *La data della composizione e le teorie politiche dell'« Inferno » e del « Purgatorio » di Dante*, in *Studi romani* editi a cura di E. Monaci, Roma, 1904, Vol. IV, pagg, 15 e segg. Il Parodi segue l'opinione di Michele Barbi (*Bullettino della Società dantesca*, N. S. XI, 42 e segg.), che Dante sia « riuscito a terminare l'*Inferno* e comporre almeno anche sei o sette Canti del *Purgatorio* prima del maggio 1308) ».

[3] *Componimenti di prosa e poesia relativi a D. A.*, pagg. 4 e segg., e 12.

MOROSINI, *La leggenda di Dante nella Regione Giulia*, (Estr. dall'*Archeogr. triest.* N. S. Vol. XXIII), Trieste, 1900, pag. 12.

[4] BAROZZI, *Accenni a cose venete nel Poema di Dante*, in *Dante e il suo Secolo*, Firenze, 1865, pagg. 800 e segg.; PROMPT, *Dante a Venezia*, Nizza, 1887; KRAUS, *Op. cit*,, pag. 104.

[1] Edite da E. Narducci, Roma, 1859, pagg. 90-93.

settecento anni prima Isidoro di Siviglia inseriva nel libro XIV delle sue *Ethimologiae* [1]. E come il Bellovacense, cosí tutti gli scrittori di quel tempo; eglino riproducevano piú o meno fedelmente le stesse istorie, ripetevano gli stessi nomi, le stesse descrizioni di paesi dell'antichità, come se nel corso di tanti secoli nulla fosse mutato nel mondo!

Ma i monaci, quasi soli rappresentanti della coltura scientifica medioevale, non vivevano con lo spirito nella realtà del presente: chiusi ne' loro cenobî, non prestavano attenzione a ciò che vedevano, a ciò che udivano a sé d' intorno; essi erano piú che altro lavoratori manuali, che, senza alcuno sforzo indagatore, senza lume di critica, raccoglievano e univano insieme gli aridi materiali delle loro produzioni letterarie [2].

Brunetto Latini, l'enciclopedista italiano amico di Dante, giudicato dal Villani l'uomo piú dotto del suo tempo, avanza di poco in originalità i suoi compagni di Francia alle cui fonti del resto attinse largamente nella sua grande opera enciclopedica, scritta in lingua francese e intitolata *Li Tresors*. Nella parte quarta del libro primo, egli discorse della geografia, servendosi — come rilevò Thor Sundby — dei *Collectanea rerum memorabilium* di C. Giulio Solino. Neppur dell' Italia il Latini fu in grado di lasciarci notizie nuove ed esatte; mostrò anzi di avere un idea assai precisa de' suoi confini orientali, confondendo in parte l' Istria con la Dalmazia.

Nel pieno decadimento della civiltà occidentale intorno al Mille, furono i Musulmani, Arabi e Persiani, ad applicarsi con genio innovatore alle scienze fisiche e matematiche, dando in ispecie un vigoroso impulso allo studio della cosmografia; ma le loro opere, per la difficoltà delle lingue straniere in cui erano scritte, non potevano avere una grande influenza per la diffusione della coltura geografica in Italia e negli altri paesi d'Europa.

Non si ha alcuna prova che Dante conoscesse l'arabo; ma pur ammettendo che questa lingua gli fosse stata familiare, quale profitto avrebbe egli potuto ritrarre — per quanto concerne le notizie di Pola — da quei trattati, per lo piú compendiosi, di geografia generale? Se perfino il cosiddetto *Libro del re Ruggero* dello sceriffo Edrisi, la piú ampia e la piú reputata opera di tutta la produzione geografica araba, opera compilata in Italia, in gran parte, senza dubbio, dietro ragguagli di viaggiatori italiani, non contiene che succinti, insignificanti e spesso cervellotici accenni alle città dell' Istria, dicendo p. e. di Pola: « La città è bella, grande e popolata, ed ha naviglio sempre allestito », mentre al Quarnaro dà il nome arbitrario di golfo d'Istria.

Dalla geografia descrittiva passando alla cartografia, si deve convenire che dall'esame d'una mappa dettagliata ed esatta dell'Italia, Dante poteva bensí formarsi un concetto giusto della posizione tipografica di Pola rispetto al Quarnaro e al confine orientale della Penisola.

Fa duopo innanzi tutto di prendere in considerazione lo stadio di sviluppo della scienza cartografica nei primi anni del Trecento. Osservando le riproduzioni delle poche superstiti carte medioevali, sino a tutta la prima metà del secolo XIII, nell'atlante del Lelewel, si resta tosto convinti della grande imperfezione dei mezzi e dei sistemi adoperati alla loro delineazione. La configurazione dell'Italia vi comparisce orrendamente deformata, e la penisoletta istriana vi è tutt'al piú segnata con una leggerissima curva sporgente dal profilo della costa orientale dell'Adriatico. Manca ogni indicazione di monti e di fiumi, e mancano spesso anche i nomi delle città piú importanti, le cui ubicazioni sono poi di regola inesatte. Però, dalla seconda metà del secolo XIII la cartografia prese in Italia un notevole sviluppo, ad opera percipua della gente di mare, che cominciò a disegnare, per proprio uso, carte nautiche del Mediterraneo, ed in ispecie delle coste italiane. Il mappamondo e le carte particolari delineate al principio del Trecento dal veneziano Marino Sanudo, principalmente quelle « de mari mediterraneo » annesse al *Liber Secretorum Fidelium Crucis*, di cui una rappresenta l'Italia — ed è da ammirarvi, come osserva fra Placido Zurba, la bellezza della forma e dei contorni — segnano un immenso progresso della scienza cartografica fra gli Italiani, di fronte ai prodotti degli altri popoli, compresi gli Arabi. Difatti la configurazione della Penisola italica vi è tracciata mirabilmente, non esclusa la piccola appendice istriana corredata, tra altri, de'nomi di *Polla*, *Veruda*. *Prementor*, e piú in basso, anzi troppo in basso, presso Nona, di quello di *Gulffo de Quarner*. Queste carte che il Sanudo, nella prefazione al *Liber*, dice di avere offerte in

[1] Il passo del Bellovacense che tocca, per incidenza, dell' Istria (Cap. 12 del libro XXXIII, dello *Speculum naturale*, Strasburgo, 1473), è copiato letteralmente dal Cap. IV (*De Europa*) del Libro XIV delle *Etimologie* di Isidoro.

[2] WUTTKE H., *Ueber Erdkunde und Karten des Mittelalters*, Leipzig, 1853, pag. 51 e segg.

omaggio a papa Giovanni XXII in Avignone nel 1321, non sarebbero, giusta il parere di scrittori competenti, opera originale del Sanudo stesso, ma piuttosto copie perfezionate di mappe anteriori del genovese Pietro Vesconte e di altri cartografi taliani[1].

Siccome le prefate carte nautiche, di cui piú non avanzano che rari cimelî, dovevano essere già abbastanza comuni nelle città marittime al tempo di Dante, non è escluso, anzi appare probabile, che questi avesse avuto occasione di procurarsene alcuna fra le migliori ad oggetto di suoi studî di geografia, senza però ammettere la supposizione di qualche scrittore, che egli giungesse a conoscere le stesse tavole perfezionate del Sanudo[2].

Ma le mappe geografiche in nessun caso potevano essergli d'aiuto per fissare il termine d'Italia alla riva settentrionale del Quarnaro, là infino a dove si estendeva realmente nei secoli XIII e XIV il territorio della Marca istriana; per fare ciò il Poeta doveva avere precise cognizioni della circoscrizione politico-amministrativa dell'Istria; cognizioni che difficilmente poteva acquistare altrimenti che visitando e studiando il paese personalmente.

Che se per l'esatta conoscenza topografica dell'Istria l'Alighieri può avere avuto forse il sussidio delle mappe, per l'accenno descrittivo della necropoli romana, non volendo attribuirlo ad una reminiscenza individuale, bisogna ammettere che Dante fosse stato informato della esistenza e del carattere speciale dei sepolcri di Pola da chi aveva avuto l'opportunità di vederli ed esaminarli, da chi dunque aveva visitata la nostra città, e probabilmente soggiornato in essa per piú lungo tempo.

Queste informazioni potrebbe Dante averle avute da qualche esule fiorentino, di quei tanti che nel funesto periodo delle lotte civili in patria, nell'anno 1289, eransi ricoverati, a piú riprese, in Friuli ed in Istria, alcuni soltanto a tempo, passando di poi in altre provincie d'Italia[3]. Ma è pur possibile che gli fossero suggerite da qualche podestà o vicario, o giudice criminale, stato già in servizio del Comune di Pola, e poscia da lui incontrato altrove, forse in qualche città di Lombardia.

A tale proposito va riferito, come un possibile indizio, che il cavaliere trivigiano Monfiorito da Coderta, il quale, dopo essere stato nel 1299 podestà di Firenze fu podestà di Pola nel 1304-1305, e quivi ritornò, ospite dei Signori di Castropola, altre volte ancóra negli anni successivi, certamente nel 1312[1], era amico e seguace di Gherardo e Rizzardo da Camino e di Cane della Scala, co' quali, specialmente con quest'ultimo, Dante fu unito da noti legami d'intima amistà.

Ma un piú forte argomento abbiamo per supporre che Dante possa avere raccolte le notizie intorno a Pola nella città di Verona, durante il suo primo rifugio presso gli Scaligeri, dopo staccatosi dalla compagnia degli esuli, co' quali era andato vagando per la Toscana.

Questo primo soggiorno del Poeta in Verona, presso il «gran lombardo», Bartolomeo della Scala, viene fissato dai critici piú autorevoli agli anni 1303-1304. Ora noi sappiamo che ne' primordî del 1304 fu chiamato ad occupare, per la terza volta, la podesteria di Verona il patrizio veneziano Ugolino figlio di Marco detto Orso Giustiniani[2]. Il quale Ugolino e un suo figliuolo Marco, soprannominato pure Orso o Orsatto, erano commissarî e procuratori (e sembra anche parenti) degli eredi di Ruggero Morosini nella lunga lite per la ricupera del feudo episcopale polese, di cui la famiglia Morosini era stata privata, nel 1286, dal vescovo Matteo di Castropola, che ne aveva quindi conceduta l'investitura ad Andrea degli Ionatesì[3]. In tale ufficio di tutore e rappresentante di Nicoletto del fu Donato Morosini, Ugolino Giustiniani ebbe occasione di portarsi spesse volte a Pola, senza contare che, anche prescindendo da ciò, i Veneziani ne' loro continui viaggi in Schiavonia e in Levante avevano l'opportunità di visi-

[1] MAGNOCAVALLO, *La carta «De Mari Mediterraneo» di Marino Sanudo il vecchio*, in *Bollettino della Società geografica italiana*, fasc. V, Roma, 1902.

[2] ANTONELLI, *Accenni alle dottrine astronomiche nella «D. C.»* in *Dante e il suo Secolo*, pag. 506.

[3] Con istrumento del 20 gennaio 1305, rogato dal notaio Lodovico Bosco di Valvason, un Enrico di Demetrio Obbacco fece procura a un Ottone detto Flessembel per ricuperare *da certi Toscani dimoranti in Pola* quattro anelli d'oro con pietre preziose dati loro in pegno (*Pagine Friulane*, anno XVII, pag. 30). Nel 1335 teneva banca feneratizia in Pola il fiorentino Fabiano de Alemanni; nel 1350 Ottolino da Firenze; nel 1387 Giovanni del fu Francesco de Baroncelli pure da Firenze.

[1] Vedi il mio lavoro: *Il Comune polese e la Signoria dei Castropola*, Parenzo, 1905, pag. 105 e segg.

[2] *Antiche cronache veronesi (Syllabus potestatum Veron.)*, Venezia, 1890 pag. 405.

[3] *Il Comune polese*, ecc., pag. 110 e segg.

tare frequentemente la nostra città, nel cui capace e sicuro porto i navigli mercantili e di guerra della Repubblica facevano consueta sosta. Laonde è possibile che fosse stato precisamente cotesto Ugolino Giustiniani, podestà di Verona, a comunicare a Dante, da lui senza alcun dubbio conosciuto alla Corte dello Scaligero, le notizie intorno a Pola e al Quarnaro, alle quali si accena nel canto IX dell'*Inferno*. Notisi che in Verona il ricordo di Pola sorge spontaneo dalla vista dell'Arena, sul cui argomento Dante dovrebbe essersi intrattenuto con interesse, in particolare se è vero — come pretendono alcuni, tra cui il Venturi, l'Ampère, l'Hell e Carlo Cipolla — che alla forma interna dell'Anfiteatro veronese egli si fosse inspirato nella concezione del gran bàratro infernale[1].

***

Comunque, se non è dato di addimostrare storicamente provata la presenza di Dante in Pola, non si può disconoscere che il pensiero del Poeta percepí chiara la visione dell'antica città marmorea, cui volle onorare nel verso che ne determina l'appartenenza fisica, storica ed etnica alla terra d'Italia. Quasi che, inspirato d'un lume divinatore, egli si proponesse di statuire e tutelare ne' secoli, con l'autorità del suo gran Nome, i sacrosanti diritti nazionali della patria, contro ogni insidia ed ogni prepotenza straniera. Onde ben fecero i liberi cittadini della nuova Pola a dare espressione di onoranza pubblica e solenne al loro sentimento di gratitudine verso questo sublime intelletto della stirpe italica, sommo maestro della lingua nostra e simbolo della coscienza nazionale, erigendogli nella loggia del Palazzo comunale un superbo busto in bronzo, opera d'illustre artista romano.

Trieste, settembre del 1906.

CAMILLO DE FRANCESCHI.

PER UN NUOVO COMMENTO ALLA "VITA NUOVA„*

Credo che il Melodia dettando questo suo lavoro abbia mirato a fare per la *Vita Nuova* quello che lo Scartazzini ha fatto nell'edizione di Lipsia per la *Commedia;* un commento cioè che, seguendo il testo passo per passo con un' illustrazione ampia, raccogliesse anche, nei luoghi difficili e controversi, le principali opinioni dei critici, e la relativa bibliografia. E se questa era la sua mira, bisogna riconoscere che il Melodia ha raggiunto lo scopo, e anzi si deve dire che ha superato il modello propostosi; giacché, pur tenendo conto della distanza di tempo (e il tempo è maestro) e della minore ampiezza e fors'anche minore difficoltà di materia, il M. ha portato nell' opera sua un' accuratezza d' informazione piú diligente, e, sopratutto, una sempre serena obiettività di giudizio: qualità che, com'é noto, fecero talvolta difetto all' illustre chiosatore della *Commedia.*

Il Commento è preceduto da un'*Introduzione* non ampia, ma molto notevole per contenuto e per metodo; e mette conto di riferirne i punti principali.

L' A., che tiene per sicuro che la *Vita Nuova* fu composta nel 1292 o tra il 1292-1293, ponendosi prima di tutto la questione di quali fossero gli studî che Dante aveva fatto fin'allora, espone le poche testimonianze positive che in ordine a questa tèsi si son potute ricavare dalle opere dantesche, ed esamina le opinioni, spesso controverse, dei dantisti sul valore relativo che deve essere assegnato a ciascuna di esse. Sommando i risultati piú certi, pare al M. di dover concludere che lo scrittore della *Vita Nuova* « avesse piú che discreta conoscenza del latino e dei canti chiesastici e avesse cominciato a leggere Virgilio, Lucano, Orazio, Ovidio, Alfragano, Ugo da S. Vittore, o chi

* GIOVANNI MELODIA, *La « Vita Nuova » di Dante Alighieri, con introduzione, commento e glossario.* Milano, Casa editrice Fr. Vallardi, 1905.

[1] Il BASSERMANN invece immagina (ciò che nulla toglie al nostro argomento) che fosse il Colosseo di Roma a dare a Dante la pri[illegible] figura dell'*Inferno.*

altri sia l'autore del *De anima,* forse anche Boezio e Cicerone, e che, per questa via e per la bocca dei maestri e per la conversazione con gli amici e per studio spontaneo e per effetto dell' ambiente di cui respirava l'aria, avesse notevolmente maturo il suo pensiero; in particolare, si fosse educato all'uso di qualche simbolo, delle visioni, a una certa sottigliezza d'analisi e all'amor del linguaggio scientifico.... La *Vita Nuova* non rivela — o non necessariamente rivela — lo studio di gravi libri filosofici, come quelli di Aristotele, s. Agostino, s. Tommaso, ma non è certo opera di uno che, per quanto grande avesse l' ingegno, fosse al bel principio dei suoi studî (pag. XIX, seg.) ». Aggiunge inoltre che Dante dovette avere una « discreta conoscenza » dei poeti erotici provenzali e ne raduna a pagg. XXI-XXII le prove; e che si può credere, sebbene manchino testimonianze dirette, che avesse in pratica il *Liber Amoris* di Andrea Cappellano. Similmente Dante doveva avere studiato i rimatori nostri delle scuole di trascrizione, e di essi sentiamo l' eco nelle poesie precedenti alla canzone *Donne ch'avete,* con le quali trasse fuori le sue « nuove rime ».

Questo il giudizio col quale il nostro A. assomma gli studî più recenti vòlti a questa indagine: riassunto diligente che potrà esser migliorato di poco. Soltanto, giacché il M., e giustamente, fa la sua parte alla scuola e all'ambiente, credo che gioverebbe determinare con qualche approssimazione anche questa cultura. Potremmo, senza tema di errare, enunciare anche qui un nome, quello di Uguccione, nelle cui *Derivationes* noi troviamo rispecchiata molto bene la cultura grammaticale e anche scientifica della scuola e dell'ambiente nel secolo di Dante. Egli, com'è noto, citò quest'opera una volta sola nel *Convivio* (IV, 6); ma essa fu sicuramente il suo vocabolario-enciclopedia, come in parte è dimostrato anche dagli studî del Toynbee, e come piú ce n'assicura il fatto ch'era il libro di consultazione allora comune. Nell'impossibilità in cui ci troviamo di stabilire la fisionomia propria della scuola a cui Dante fu educato e dei primi studî che fece, perché le attestazioni sicure son troppo monche e le induzioni legittime troppo scarse, diviene vieppiú interessante renderci conto di questa cultura d'ambiente: cultura e spirito dal cui livello Dante emerge per forza di genio, ma non per disformità di scuola e d' indirizzo. Epperò parlando della cultura sua, ci è necessario dire della cultura degli altri: né potremmo farlo meglio che additando quelle opere che piú la rappresentano. Le *Derivazioni*, insieme col *Tesoro*, altro libro la di cui contenenza era sicuramente familiare a Dante, bastano, io credo, a dare a chi quelle opere abbia molto presenti un' idea abbastanza propria dell'àmbito intellettuale nel quale anche Dante si muoveva.

Discorso della cultura di Dante, il M. passa a trattare dei caratteri del *dolce stil nuovo,* in relazione con la lirica provenzale e provenzaleggiante. Anch'egli, come il Cesareo, delle cui parole si vale, pone come carattere essenziale della nuova poesia la rinnovata filosofia dell'amore: ma temperando dimolto il giudizio di coloro che in tutto lo *Stil nuovo* vorrebbero vedere il frutto di gravi studî filosofici, coll'osservare (e ciò è anche coerente alle considerazioni già esposte sulla cultura di Dante) che « nelle poesie della *Vita Nuova,* e sopratutto in quelle scritte innanzi alla morte di Beatrice, l'elemento filosofico non deriverà dagli studî filosofici, iniziati ex-professo sol dopo di quella, ma o dalle poesie guinizzelliane o, in genere, dall'aria filosofico-poetica, per cosí dire, che Dante respirava (n. 21) ». In un'altra nota (24, a pagina XXIV), l'A. mette in guardia contro un'esagerazione anche peggiore dell'altra, di coloro cioè che tanta parte dello *Stil nuovo* vorrebbero trovare nei poeti provenzali, notando giustamente, sempre in ordine alla teorica d' amore, che se, prima del Guinizzelli, Guilhem Montanhagol aveva cantato che bisogna servire Amore

> quar amors non es peccatz,
> anz es vertutz que · ls malvatz
> fai bos, e · lh bo · n son melhor,
> e met om' en via
> de ben far tot dia, ecc.:

tutto ciò non è ancóra la dottrina per cui l' amore all'*angiola* direttamente si ricongiunge all'amore di Dio, da cui emana, ma semplicemente un'osservazione etica che risguarda l'essenza e gli effetti dell'amore in terra.

Rimessa cosí l'arte della *Vita Nuova* nel ciclo intellettuale da cui essa emana, l'A. viene a discorrere della già tanto discussa realtà di Beatrice, e conseguentemente del substrato reale del libello. E molto opportunamente, al punto a cui è giunta oggimai la questione, il M., anziché rifare dibattiti, espone ordinatamente le cose e i fatti, reali o storici « parte secondo la nostra convinzione, ma parte anche indubbiamente » (pagg. XXX-XXXI) e le prove piú palesi (pag. XXXI segg.) della reale esistenza di Beatrice [illegible] mento storico

della narrazione della *Vita Nuova* [1]. In séguito l'A. esamina i principali fatti dell' amore di Dante per Beatrice (pagg. XXXIII-XXXIX), sia in ordine, com'egli dice, materiale, cioè i varî episodi per cui passa la storia estrinseca di quell'amore, sia nell'ordine spirituale, cioè il vario atteggiarsi dell'anima di Dante nelle varie vicende di esso amore, sottoponendo anche qui al lettore, analiticamente ordinati, i varî passi del libello. Le ricche note che accompagnano anche questa parte dell' introduzione assumono spesso il valore di piccole trattazioni compiute, come quella sui fatti reali presumibilmente nascosti nelle visioni (n. 44); sull'uso di aggettivi superlativi e di espressioni superlative (n. 45); e sul frequente ricorrere del concetto di miracolo e di meraviglia (n. 46).

Per le *ragioni*, sostiene che in esse Dante « ora allargò, ora restrinse il pensiero delle sue rime, ma, in generale, non lo modificò sostanzialmente, bene spesso, invece, nel colorito o nella forma »; e mi pare che le prove che il M. raduna (pag. XLI) debbano bastare a convincere. Buona, e, per taluni criteri, nuova, è la definizione di quest'opera che per il nostro A. è « la storia dell'amore di Dante per Beatrice informato e guidato dal sentimento morale e dal religioso, che gli danno particolare impulso e particolare sembianza. Ma storia *sui generis*, storia scritta da un temperamento lirico, il quale, per la sua natura, non vi raccoglie tutti i fatti né de' fatti accolti vi registra tutti i particolari, ma solo quelli che meglio giovano a rappresentare o danno occasione di rappresentare il suo sentimento o la sua idea, e della luce propria dell'uno e dell'altra li porge coloriti; talora, anzi, piú dei fatti, fa apparire il sentimento e l'idea ».

Dirò invece francamente al Melodia che non mi è parso altrettanto felice nella valutazione estetica di questa mirabile operetta, quando scrive che l'autore della *Vita Nuova* preannunzia l'autore della *Commedia* « per la coesistenza di soggettivismo e oggettivismo », e in ciò che esso « mostra già, *sebbene fuggevolmente*, di ammirare la natura e di sentirne le voci; usa *qualche* similitudine conveniente ed efficace; è *notevolmente* esperto della lingua e del periodo; e, come sa scrutare la psiche, cosí conosce *discretamente* l'arte di esprimerne o determinarne i varî stati o moti per mezzo delle loro manifestazioni fisiologiche (pagg. XLII-XLIII) ». O io m' inganno, o quella profusione di frasi limitative non è sempre al suo posto. Comprendo benissimo che il confronto con la *Commedia*, che il M. qui si propone, debba consigliare ad essere molto restii a riconoscere pregi grandi: ma ciò non varrebbe soltanto per la *Vita Nuova*, perché essa è lo scritto piú giovanile, ma anche per tutte le altre opere dell' Alighieri! Mentre d'altra parte non si può dimenticare che questo libretto ha squarci di prosa meravigliosa e poesie come il sonetto *Tanto gentile e tanto onesta pare*, e canzoni come *Donne che avete intelletto d'amore* e tante cose belle, dove si palesa un'arte ben matura, e perciò fornita di non poche di quelle sue qualità essenziali che il M. concede con tanto riserbo.

Se con questo esame son riuscito nell'intento, credo che apparirà al lettore ciò che io volevo far conoscere, che l' *Introduzione* rappresenta essa sola una somma di lavoro non indifferente e personale, giacché anche quelle ricerche nelle quali l'A. era stato preceduto da altri son qui riprese in esame con analisi sempre piú accurata e piú vasta. Soltanto (e qui, se è necessario dichiararlo, esprimo un'impressione tutta mia, che potrà forse non essere condivisa), osserverò che, giacché il M. ha visto cosí bene che per disciplinare le molteplici opinioni dei critici, non tutte ugualmente fondate sempre su tutta la somma di fatti e di indizî, e per dare la maggiore oggettività ai giudizî piú probabili, era ormai la cosa piú logica e piú naturale esporre catalogati e in buon ordine tutti i varî elementi riferibili a questo e a quel quesito: questo lavoro eminentemente analitico non doveva essere per nulla dissimulato, né frazionato, con un criterio che non poteva sempre apparire di una giustezza evidente, fra note e testo. Insomma, siccome il metodo è analitico, se fosse stata piú puramente analitica anche l'esposizione (e dico anche per una piú netta e piú frequente distinzione di

[1] Naturalmente, a prendere uno per uno questi *fatti reali*, e specialmente quelli giudicati tali « secondo la nostra convinzione », non credo che tutti vorranno essere dello stesso parere del nostro A. Non so, per esempio, se Michele Barbi si persuaderà agevolmente che l' innamoramento di Dante a nove anni fu cosa reale e non immaginaria, con le osservazioni che fa il M. a n. 40 di pag. XXXVI, e ribadisce nel commento I. 9; I, 24; e XV, 13; ma in complesso quella tendenza, che è palese nel M., a vedere nel libello un fondamento storico alquanto maggiore di quel che non sia oggi nell' impressione piú comune, pare a me ben motivata dalle sue argomentazioni; come credo che buona conferma tragga la realtà di Beatrice dal commento che il M. dà in I, 6; XII, 81; XIX, 65; XXII, 8; XXV, 47, ecc. E del resto questa questione sarebbe oramai da [illegible] che non abbia a tornare a galla mai piú.

paragrafi), io credo che questa introduzione del Melodia sarebbe diventata molto piú agevolmente un ottimo indice ragionato del contenuto dell'aureo libello, in relazione con le principali questioni che ha suscitato e che può suscitare; e allora avrebbe potuto prenderci posto anche qualcuna delle troppo lunghe note del *Commento*. Tanto, anche cosí come è, non si potrà dire che questa parte, ottima, ripeto, pel contenuto, non sia riuscita, quanto all'esposizione, alquanto arida e irta di citazioni e di rimandi.

Il Commento, come già accennavamo in principio, pur tenendo conto che ne avevamo de' buoni che dovevano spianare dimolto la via (e fondamentale, come tutti sappiamo, è quello del D'Ancona), si avvantaggia su gli altri tutti per ricchezza e freschezza di materiali: e questo, naturalmente, in parte è merito del tempo. Ma lode tutta particolare del M. è quella di aver saputo introdurre un organismo nel suo libro, laddove il difetto di questo organismo, molto piú difficile, del resto, a conseguire per la *Vita Nuova* che per la *Commedia,* era stato lamentato nei precedenti lavori. È evidente che l'A. si è ingegnato a tutt' uomo di raggiungerlo, sopratutto con un'accurata distribuzione della troppo abbondante materia nei luoghi piú convenienti, ma anche con opportuni richiami e collegamenti. Per darne un'esempio, le varie relazioni della *Vita Nuova* con la letteratura provenzale, sparse qua e là nel *Commento*, son raccolte e coordinate tutte nell'introduzione (pag. XXI-XXII). E nota per nota, specialmente per quelle piú lunghe che piú richiedevano una distribuzione ragionata della materia, il M. dà prima di tutto la spiegazione ch'egli crede la migliore; ne adduce le ragioni; e infine riferisce le opinioni altrui e all'occorrenza le discute. Cosí, dice l'A. nella sua « *Prefazione* », lo studente trova súbito nelle primissime linee quello che suol chiedere al Commentatore; lo studioso ed il critico trovano quel che loro può premere nelle linee successive ». È cioè invertito l'ordine il piú delle volte seguíto nei commenti dei nostri classici, e specialmente nei commenti danteschi. E certo anche questa è cosa pratica e ragionevole. Ma non si creda (e su ciò sento il dovere di insistere) che il lavoro del M. sia uno dei soliti commenti « fatti con i commenti, su i commenti, mettendo i commentatori gli uni contro gli altri, dando biasimo a questo e lodando quello », come ha scritto ad altro proposito Francesco Torraca non senza efficacia. Spesso invece sono spiegazioni, osservazioni, argomentazioni, giudizî propri dell'A.; e quando non sono propriamente suoi, son cavati non dai commenti precedenti soltanto, ma anche, e sopratutto, dai numerosi opuscoli e volumi di critica dell'ultimo ventennio. Insomma non sempre (e s'intende) i materiali li ha formati l'A; ma li ha trovati lui, li ha ripuliti, e ne ha fatto un edificio suo.

Di tutto questo lungo e paziente lavoro noi ci limiteremo ad additare taluni dei punti pei quali, a parer nostro, piú s'avvantaggia il commento del libello; di qualche appunto o dissenso o suggerimento da parte nostra, il M. farà in una successiva ristampa quel conto che crede.

§ I, 2 e 3. L'espressione « lo cielo della luce » non vale « il sole » ma « il cielo del sole »; e la frase « quanto a la sua propria girazione » non è spiegata sufficientemente dalla nota del Witte, in un commento che deve andare anche per le scuole. Si poteva ricordare almeno il *Convivio*, III, 5. E piú che riportare le perifrasi con cui Dante chiama il Sole, gioverebbe rammentare che il cielo del sole, secondo la dottrina d'allora, era *cielo della luce* per l'universo (comprese le stelle fisse), col cfr. del *Par.*, XX, 1, segg.; XXIII, 28-30; *Conv.* II, 14 ecc.

§ I, 6. Senza dubbio utili riusciranno i numerosi raffronti che aduna il M. per spiegare la frase « donna de la mia mente », famosa, com'egli dice, pe' critici. E mi pare adeguata l'interpretazione « donna che, sebbene morta, vive nei miei ricordi », quantunque quell'inciso guasti alquanto la bella indeterminatezza dell'espressione di Dante. Ma d'altra parte l'inciso è giustificato dal senso certo dell'epiteto « gloriosa » che precede.

§ III, 45 e *Appendice*. È una questione veramente spinosa. Il M. ragiona bene, ma non riesce a vincere tutti i dubbî che sorgono. Egli ripete, in sostanza, ciò che già ebbe ad esporre nel *Giornale dantesco*, III, 275 segg., ma distinguendo ora il sonetto dalla prosa. E certo l'opinione che per l'ultimo verso di questo primo sonetto s'intenda il matrimonio della Bice, e le parole della prosa stiano a denotare che la ormai moglie di Simone de' Bardi non poteva piú essere oggetto d'amore se non platonico, non si può dire che non apparisca migliore di qualcun'altra per merito delle sue argomentazioni. Ma con tutto ciò io non riesco a persuadermi che le parole « cosí piangendo [Amore] si ricogliea questa donna ne le sue braccia, e con essa mi parea che sí ne gisse verso il cielo » significhino soltanto il cominciamento d'un amore platonico. Sarebbe un concetto espresso in un modo del tutto nuovo, e non trovo che il M., che pure tende a documentare ogni parte del suo *Commento*, sia riuscito ad additare un solo

riscontro. Per me confesso di non conoscerne proprio nessuno. Salire al cielo significa morire: e che la donna amata sia condotta da Amore, non può valere a cambiar quel significato, perché Amore era in azione già prima, e qui compie la scena; e d'altra parte, se anche quel montare di Amore alle altezze dei cieli ha il suo significato (può darsi che voglia dire che il Poeta seguirà, con l'amor suo, la sua donna anche in cielo), esso rimane però sempre subordinato all'altro, che è fondamentale, del trasvolare dell'anima di Beatrice a piú beate regioni. Anche l'espressione « piangendo si ricogliea questa donna fra le braccia » convien bene alla morte, ma non so quanto all'elevarsi di un amore da terra a cielo, con altra cagion che la morte. E mi si dice donde nasce nella fantasia del Poeta la pietosa visione di questo atto, meglio che da un nuovo e forte sgomento di morte? Amore la teneva già nelle braccia Beatrice! Insomma, checché dicano il M. e tanti altri con lui, o diversamente da lui, l'idea del distacco di Beatrice dalla terra nella prosa c'è. E c'è nel verso, se si deve credere (il M. è fra i primi a volerlo), che Dante non abbia modificato sostanzialmente nelle prose il significato che era nei versi. Qui poi, piú ancóra che per questa ragione generica, è necessario ammettere che Dante abbia riprodotto nella prosa il pensiero genuino del verso, se non si vuol concludere che, dopo aver bandito una specie di gara poetica per la spiegazione del sonetto e aver sentenziato che nessuno aveva còlto bene nel segno, egli stesso deviasse dalla interpretazione vera. E con quale scopo? Ma, sopra tutto, con quale onestà rispetto al giudizio dato sulle spiegazioni dei risponditori? S'aggiunga che all'idea della morte della donna amata nessuno di questi realmente pervenne: almeno per le risposte che ci rimangono. E certo non fa torto alla loro perspicacia, perché, quale si sia la data del sonetto, la catastrofe presentita dall'animo amante non poteva essere ancóra avvenuta (il fatto nuovo che rendeva l'intelligenza del sonetto manifestissima « a li piú semplici » è necessariamente posteriore al sonetto e alle risposte); né quella catastrofe, additata chiarissimamente nella prosa, era punto chiara nel verso. La seconda delle spiegazioni che il M. dà al sonetto del Cavalcanti è una pura sottigliezza, nella quale son ben sicuro che egli, sempre oggettivo com'è, non sarebbe caduto, se non gli avesse fatto forza una persuasione troppo tenace. Per credere che la terzina:

Quando t'apparve che sen gía dogliendo
fu dolce sonno ch'allor si compiea,
che 'l su' contraro lo venia vincendo,

valga: « quando ti parve che se ne andasse piangendo, fu perché allora finiva la parte dolce del sonno, significante la corrispondenza di Beatrice, ché la seguiva la parte contraria, ossia amara, significante la morte di Beatrice », sarebbe almeno necessario che lo avesse lasciato scritto il Cavalcanti. Ma anche allora saremmo in diritto di chiedergli se, dettando cosí, faceva da poeta o da sibilla. Ma no, quel significato non c'è! Comprendo che resterebbe a fare i conti con piú forti obbiezioni: e dirò al M. che non mi sfugge quali potrebbero essere, anche per merito di queste sue pagine. Ma qui, giacché il discuterle mi allontanerebbe troppo dal mio cómpito, devo limitarmi ad una semplice professione di fede: che cioè l'opinione piú antica è proprio quella che risponde al pensiero di Dante [1].

§ V, n. 11. L'A. vi raduna gli esempi noti di donne dello *schermo* e ne aggiunge dei nuovi. Ne risulta avvalorato il giudizio del D'Ancona che lo schermo fu uno dei canoni principali nelle leggi d'Amore e della poesia cavalleresca. Tuttavia, per l'episodio dantesco « le circostanze con cui Dante descrive la scena e il fatto inducono a credere reale l'una e l'altro; se anche egli si accorda ad un'usanza piú o meno generale della lirica Amorosa ».

§ XI, n. 6. « *Umiltá* per i poeti dello stil nuovo spesso... significò lo stato serenamente tranquillo dell'animo, la mancanza di appetiti o passioni, la dolcezza e mitezza di sentimenti; e *umile* si disse da loro chi fosse in quello stato ». Numerosi riscontri documentano anche qui questo giudizio.

§ XIII, n. 13. Giacché il M. ricorda talune etimologie di nomi intorno alle quali bamboleggiò il medioevo, mi piace di soggiungere che anche il nome di Dante non andò immune da siffatte bizzarie. Guido da Pisa, nel Proemio del suo Commento, prova con grande disinvoltura che la mano che scrisse le tre famose parole « Mane The-

[1] Mi piace di ricordare col M. la chiusa del sonetto che Gabriele D'Annunzio fa dire a Paolo Malatesta sul principio della *Francesca*, perché mi pare realmente il commento piú adeguato all'ultima visione del sonetto dantesco, considerata al confronto della prosa:

« Poscia sen giva lagrime spargendo,
per súbita pietate che 'l strignea,
ascosa morte in ella conoscendo ».

Chi sa? forse i poeti in certe cose s'intendono meglio fra loro che non con i critici!

cel Phares » alla cena di Baldassare è Dante che ha scritto l'*Inferno* il *Purgatorio* e il *Paradiso:* « nam per manum accipimus Dantem, manus enim dicitur a 'mano, nas' et Dantes dicitur a 'do, das', quia sicut a manu manat donum, ita a Dante datur nobis istud altissimum opus ». (Cfr. Vandelli, in *Bull., N. S.* vol. VIII, pag. 150). Il Graf (*Roma*, ecc., vol. II, pag. 300) ha raccolto divagazioni non meno amene sul nome *Ovidio,* e altre se ne possono leggere su *Marciano Mineo Felice Capella* nel preambolo di Remigio d'Auxerre al De Nuptiis (cfr. *Cod. Laur.* VI, 177 e le antiche edizioni di quell'enciclopedia, che lo riportano). Sono note le etimologie simbolistiche di Filippo di Thaon nel suo *Comput.;* per citarne qualcuna, vi si troverà scritto che *agosto* viene dal latino *gustus;* e siccome Dio è « pur gustement », è manifesto che agosto significa Dio. Cosí settembre, che vuol dire « la setme pluie », significa i sette doni dello Spirito santo.

Spesso ci troviamo dinanzi etimologie tradizionali, come quella che di *Toscana* dá Giovanni di Gherardo « da *ture*, che in latino *tus* incenso detto èe, onde Tuscia » (Cfr. Wesselofsky, *Paradiso degli Alberti,* III, 72); e tradizionali sono quelle che Cecco d'Ascoli dava dei pianeti nel Commento all'Alcabizzo, introducendole con la stessa sentenza di Dante: « dico quod nomina planetarum sunt consequentia rebus » (cfr. G. Boffito, *Il Commento,* ecc., Firenze, Olschki, 1905, pag. 14). E ci sarebbe da non finir piú con gli esempi! Principalmente nel '200 e nel '300 la letteratura è pervasa da questa smania di etimologizzare: e s'intende, non i nomi propri soltanto, de' quali s'è discorso fin'ora, ma a un dipresso alla stessa stregua per qualunque parola; e io credo che quella smania sia principalmente dovuta all'influenza che esercitarono i grandi lessici italiani di Papia, di Uguccione e del Balbi. È raro, ed è sempre un caso, che si colga nel vero; tutta quella produzione etimologica nella storia del pensiero sta alla scienza del linguaggio in quello stesso rapporto che l'alchimia alle scienze fisiche e naturali. Ma pure, chi studiasse quel materiale, ricchissimo e fin'ora quasi inesplorato, credo che vi troverebbe molto da imparare, sotto ben altri rispetti.[1]

§ XIV, n. 33. Altra ricca nota, sul *gabbo,* come motivo poetico molto diffuso nel periodo delle origini.

§ XIV, n. 36. Per questa forma *resurressili,* come anche per alcune altre (ad es. *voi', menimi, disnore, orranza,* ecc.), sarebbero da desiderare nel commento quelle stesse succinte illustrazioni linguistiche che l'A. non dimentica per *cherere, corpora, fraile,* ecc.

§ XIX. È il capitolo che ha offerto materia piú abbondante per un'illustrazione dotta. Fra le molte notevoli, sono da additare: la n. 15, che chiarisce molto bene i versi 5-12 della canzone *Donne ch'avete;* la n. 24, dove la *nostra parte* (v. 22) è spiegata « la causa nostra, cioè di me e di voi, donne gentili », per un richiamo che par giusto al primo verso della canzone, mentre finora quell'espressione era stata intesa piú in generale per « la parte dei mortali »; la n. 30, che dá parimenti un'interpretazione nuova a un altro verso (30): « vi ho fatto conoscere l'effetto che la meraviglia di madonna produce *in cielo,* ora voglio farvi conoscere gli effetti della sua virtú *in terra* »; la n. 37 dove il costrutto del v. 47 è ordinato: « ha color quasi di perla ». Il D'Ancona, piú sottilmente, ma con minore verità, aveva spiegato: « ha in sé, possiede, dimostra *quasi in forma* sua propria, come effettuato in figura parvente, quel colore di perla, ecc. »; la n. 53, dove *la seconda* [parte] *é l'intento trattato,* è spiegato, mi pare in modo indubbio, « è l'argomento propostomi, trattato ». Per la n. 48 osservo che la proposta del Barbi di mettere la virgola dopo *vana* (v. 64), è il modo giusto per render chiaro e corrente tutto il periodo. L'interpretazione del M. « e se non vuoi andare, almeno non fermarti tra gente villana, nel qual caso diventeresti inutile » non è felice; spezza l'antitesi ch'è tra questo e l'altro membro del periodo, e altera il pensiero: il quale a me par che sia: « e se non vuoi girovagare inutilmente, guardati dal fermarti dov'è gente villana: procura invece, ecc. ».

§ XX, n. 13. *Falli* [amore e cor gentile] *natura quand'è amorosa:* il M. spiega: « la natura in un impeto d'amore »; ma l'espressione non è del gusto del tempo, e non può equivalere a quella dantesca. Spiegherei: « Amore e cor gentile nascono insieme quando natura è disposta al-

[1] Mi pare abbastanza notevole questa definizione che trovo in un glossatore di Giovanni di Garlandia, nel *Cod. Laurenz.* XXV sin. V: « ethimologia est expositio unius vocabuli per unum vel per plura secundum similitudinem unius ad alterum dicta et in eadem lingua, et dicitur ethimologia ab ethimo quod est inicium vel causa et logos sermo, quasi inicium vel causa sermonis »; o anche « ab ethimo verum et logos sermo.... quasi veriloquium, quia qui ethimologizat veram idest primam vocabuli assignat originem ».

l'amore » ; intendendo : « cioè, quando le stelle ingenerano amore ».

§ XXV, 15. Quanto al passo del *De vulg. Eloq.* I, 1, 2-3, utilmente, anzi necessariamente riportato a spiegar questo della *Vita Nuova*, soggiungo che qualche secolo prima di Dante l'abate Bertario contava tre popoli che hanno la grammatica, gli Ebrei, i Greci e i Latini ;[1] e il notissimo grammatico Pietro Elia ne noverava quattro, aggiungendo il popolo Caldeo :[2] noi possiamo bene ammettere che la frase di Dante *et alii sed non omnes*, valga almeno per queste due genti da lui non nominate espressamente.

§ XXV, n. 19 e 18. *Ché dire per rima in volgare tanto è quanto dire per versi in latino, secondo alcuna proporzione.* Il M. spiega : « con armonica distribuzione delle sillabe nei piedi e dei piedi nei versi ». Ma allora l'espressione *secondo alcuna proporzione* andrebbe riferita soltanto ai *versi in latino*, e ciò non mi par giusto. Sto piú volentieri col Passerini, il quale spiega « a un dipresso », e intenderei : « cioè, tenendo conto delle somiglianze e delle differenze che corrono fra i versi *(in latino)* e le rime *(in volgare)* ». Credo anch'io col M. che Dante voglia qui dar la ragione perché ha detto « poete volgari », invece di dicitori o rimatori volgari ; ma ricorderei che passo doveva aver fatto il suo pensiero anche intorno a questi giudizî, quando cantava nel Paradiso *con altra voce omai... ritornerò poeta.*

§ XXXI, n. 7. Osservo che per spiegare *piú vedova*, il M. ricorre poco prima a « piú sola e piú addolorata ». E allora per tradur *cattivella*, che ebbe appunto questo significato (cfr. nella *Crusca :* « Oimè, cattiva me, vedi quel che io facevo ! » del Boccaccio), c'è bisogno di ricorrere al dialetto calabrese ?

[1] Vedasi TOSTI, *Storia di Montecassino*, t. I, pagg. 279-80 : « In quot gentium linguis grammaticae ars floruit ? — In tribus — In quibus ? — In Hebraea, graeca et latina ». E continua : « sed nos latini docti eloquio, ea quae secundum hanc artem ad latinitatis regulam pertinere noscuntur, sanctae et individuae Trinitatis auxilio, quaeque a maioribus nostris scripta legimus, per interrogationis et responsionis differentiam discentium studiis perscribere conabimur ».

[2] Cfr. THUROT, in *Notices et extraits des Manuscrits* de la Bibl. Impér. et autres Bibl., t. XXII, p^e 2^a, pag. 127.

§ XXXI, n. 45. Rammenterei il verso del *Parad.* 3, 118 :

Dio lo si sa qual poi mia vita fusi.

§ XXVII, n. 14. La spiegazione che dà il M. della difficilissima seconda quartina di questo sonetto XVII mi pare la migliore di quante ne sono state proposte. Dante ripeterebbe il concetto espresso nel principio del § XXXI e nei versi 1-6 della canzone che gli appartiene ; soltanto, mentre quivi dice che, non potendo piangere, parla traendo guai ; nel presente luogo dice invece che, non potendo piangere, sospira. E i versi suonerebbero : se non fossero i sospiri io morrei di dolore « poiché spesso gli occhi mi disubbidirebbero (ossia negherebbero di piangere) piú ch' io non vorrei, stanchi come sono di piangere la donna mia in modo da sfogare il cuore col pianger lei ». La versione mi pare felice, anche perché non è fatto ricorso a correzioni del testo ; però sopprimerei la virgola dopo *mia* (v. 7), perché il *sé* ha molto bisogno di essere avvicinato al *che*, che ne dipenderebbe. Si potrebbero anche ricordare le espressioni : « E siati reo che tutto il mondo sallo » (*Inf.* XXX, 120), e « A te sia rea la sete » (*ivi*, 121).

E ora concluderò riaffermando che con poche osservazioni cui m'è parso bene di accennare, non ho inteso menomamente di diminuire il merito di questo libro, che fa bell'onore a chi l'ha scritto, e sarà di giovamento per la scuola e per gli studî.

Un commento, anche se tale da reputarsi eccellente, non può mai darsi che non chiegga di esser migliorato in qualche parte, anche perché oggi l' esegesi del testo, che in altri tempi bastava, è quasi passata in seconda linea e noi cerchiamo nei commenti alle opere dei nostri classici, può dirsi, una vera enciclopedia sull'argomento, e questa densa e succosa, ma possibilmente completa. E allora è difficile arrivare a contentare il gusto di tutti ! — Ma può anche darsi che chi si pigli la briga di esporre il proprio, dia prova di averlo cattivo !

Firenze, 1906.

D. GUERRI.

VARIETÀ

PER ADOLFO MUSSAFIA.

In un pomeriggio mesto dell' ultimo giugno, pochi amici devoti si raccoglievano fra i cipressi del piccolo cimitero di Porta a Pinti in Firenze, dove la vedova inconsolabile di Adolfo Mussafia deponeva lagrimando nell'urna scolpita da Dante Sodini le ceneri dell' illustre marito. In quella occasione il prof. Pasquale Papa pronunziava queste bene inspirate e affettuose parole, che la cortesia dell' amico ci permette di riprodurre, dandoci modo di onorare degnamente, sul *Giornale dantesco* che gli fu caro, la memoria dell' insigne e venerato Maestro :

« Ho deposto nell'urna di Adolfo Mussafia un piccolo Dante, come il simbolo piú alto di quella italianità, che rivestí l'ingegno suo nobilissimo, e guidò sempre il suo pensiero e la sua vita. Né per questo soltanto ; poiché Adolfo Mussafia, che tentò tutto il campo della filologia romanza, recò pure insigni contributi alle indagini e al culto dantesco, cui fu egregiamente preparato fin dalla sua prima educazione. Ebbe maestro e ispiratore in quel ginnasio spalatino, che accolse il Foscolo giovinetto, Antonio Lubin, il quale, è duopo riconoscerlo, ben meritò dell'Italia, per aver diffuso l'amore e lo studio di Dante al di là dei nostri confini. Questi germi nell'ingegno maturo del Mussafia si svolsero e fruttificarono intensamente, se non largamente, e, come in tanti altri campi di ricerche, egli fu anche il primo ad additare, con l'esempio, la via maestra per un'edizione critica della *Commedia*, quando da molti quella del Witte era reputata come l'ultima parola della scienza.

« L'esame che egli fece dei codici di Vienna e di Stoccarda, minuto, sagace, ricco di osservazioni finissime, di deduzioni caute, ma precise e sicure, costituisce ancor oggi un modello di critica testuale, e segnò un gran passo verso la meta, dalla quale, dopo quarant'anni, sebbene la distanza sia sensibilmente diminuita, ci troviamo ancora lontani.

« E il 1865 fu veramente il suo anno dantesco. L'Italia, affermata da poco la sua unità politica e in procinto di compierla, volle solennemente affermare anche l'unità sua morale, celebrando con istraordinaria magnificenza il sesto centenario della nascita del suo Poeta. Il Mussafia, che conquistò giovanissimo il suo posto nell'insegnamento superiore, ma che non aveva ancóra raggiunto nell'Università di Vienna quel grado, che lo avrebbe assicurato contro gli odi politici, tenaci allora e violentissimi, volle a qualunque costo che anche nella metropoli austriaca si levasse alta una voce ad onorare il Poeta, che fu luce non di una gente sola, ma di tutta l'umanità. E quella voce fu la sua. Nella sua parola solenne e commossa il nome di Dante fe' risuonare, il 15 maggio, le insolite aule dell'Ateneo Viennese, echeggiandovi, anche dopo, lungamente. Di ciò egli si compiacque sempre fin che visse, come del piú alto dovere civile adempiuto, come dell'atto piú glorioso della sua carriera di educatore e di maestro.

« Ma, onorando l'Alighieri, un onore altissimo gli era ancóra serbato, quello di esser fatto della loro schiera dai tre piú insigni e stimati dantologi di quel tempo, il Witte, il Wegele, il Petzholdt, per attuare una grandiosa e nobile idea, sotto gli auspici e la protezione del dotto Re di Sassonia, dantista eminente egli stesso. Da quel piccolo sinedrio, che si raccolse in una sala dell'Hôtel de Saxe a Dresda, ebbe origine, sebbene fuori d'Italia, la prima Società dantesca d'Europa, dalla quale ricevé non poca luce ed incremento lo studio della vita e delle opere del Poeta, e il culto di lui si diffuse in tutto il mondo civile, come attestano i volumi monumentali dei suoi Atti, miniera preziosa di sapienza e di dottrina. Ultimo di quello storico concilio, è sceso testé nella tomba, dopo una tormentosa vecchiaia, Edoardo Böhmer, a cui, dal sepolcro del suo grande amico, invio un memore pensiero.

« Chi ebbe la fortuna di conoscere Adolfo Mussafia, può dire quanto egli fu lieto ed orgoglioso nell'intimo della sua anima italiana, allorché l'Italia, imitando l'esempio della generosa Germania, volle anch'essa nel nome di Dante raccogliere in un fascio le sue forze intellettuali piú operanti e piú vive. Egli accompagnò coi voti piú affettuosi il sorgere, il crescere, il prosperare della nostra Società dantesca, che porrà certamente fra i suoi fasti piu eccelsi quello di essersi fregiata del nome di Lui.

« L'ultimo pensiero di quest'alto intelletto fu per Dante, e, venendo a vivere i suoi giorni estremi e a morire nella patria del Poeta, egli ripeteva sovente, di volersi accomiatare dagli studî nel nome sacro di Lui.

« A questo commiato si andava, con animo pre-



ADOLFO MUSSAFIA.

sago, apparecchiando, allorché la morte spezzò il nobile proposito; ma il libro, che ultimo egli lesse e meditò, posi con lui degnamente e ne conforti le ceneri nella pace solenne del sepolcro ».

Firenze, agosto 1906.

PASQUALE PAPA.

PERCHÉ DANTE PRESE IN CONSIDERAZIONE TRAIANO.

Il rilievo marmoreo della « Pietà » in Roma.

Tutti sanno ed ammirano la leggenda di Traiano, imperatore romano, il quale, se ebbe il merito particolare di essere salvato dall'Inferno per la mediazione di san Gregorio Magno, fu appunto per la sua grande giustizia e pietà. La letteratura del medio evo s'impadroní di questa tradizione popolare, la quale non sapeva piú attribuire all'opera di san Gregorio Magno altri miracoli, tanti erano quelli a lui attribuiti, e la cucinò in tutte le salse piú squisite.

Il *fondo* di tutte le versioni in proposito a questo imperatore, del *Novellino*, di Dante (*Purg.*, c. X) di Paolo Diacono e di altri, è un rilievo marmoreo, che si vedeva in Roma e che rappresentava *una donna genuflessa innanzi all'Imperatore, che stava per partire per la guerra*, e che rendeva a questa vecchierella la grazia desiderata, con la punizione immediata dell'omicida di un suo figliuolo. Questo rilievo, confrontato con un passo di Dione Cassio, che parla di un atto giusto di *Adriano* verso una donna; la confusione che nei monumenti si fa di *Adriano* con *Traiano*, in causa del nome *Traiano* che anche *Adriano* ha portato; la ignoranza dell'epoca, han fatto sí che da questo rilievo ne è derivata una bella e mite leggenda, tutta riferita a Traiano, perché appunto di costui si vedevano e si annunziavano le gloriose gesta, scolpite sulla colonna che da lui porta il nome.

Certo questo rilievo ha dato origine al nome *Arcus pietatis*, menzionato nelle descrizioni di Roma del Medio Evo nei « *Mirabilia Romae* », e doveva essere noto a tutti i numerosi pellegrini romei del medio evo. Ma dove era questo arco? dove era questo rilievo? vi era questo solo in Roma?

Il rilievo, veduto da Paolo Diacono ed anche da Dante, doveva stare nel Foro Traiano, sia perché questo insigne gruppo di monumenti rimase in piedi lungo tempo, sia perché il nome dell'imperatore, Traiano, doveva starvi vicino. Era dunque l'*arco trionfale*, che dava l'ingresso al Foro Traiano; esso doveva rappresentare la Dacia genuflessa avanti l'Imperatore, come appunto era costume dei Romani di rappresentare le nazioni soggiogate, e questa figura fu spiegata per la donna implorante la grazia del figliuolo!

Un altro *arcus pietatis* era in Roma, ed è indicato nelle fonti topografiche del medio evo, cioè nei *Mirabilia Romae*, presso il Pantheon, *ante sanctam Mariam Rotundam*.

Era l'arco trionfale a capo del gran portico quadrato che fronteggiava il Pantheon, e doveva contenere il solito rilievo della nazione, (*l'Egitto*) vinta da Augusto, in cui onore Agrippa aveva costruito quella magnificenza. E questo nome è rimasto per tutto il medio evo in quella contrada. Lo spedale della Maddalena, ivi edificato, è detto nel Codice Urbinate Vaticano n° 410 *juxta arcum pietatis:* anche adesso la Madonna di piazza Colonna, dei Bergamaschi, si chiama della *Pietà*; e che cosa era? Era una immagine della Madonna dipinta su parete del monumento presso la « *pietà* » di Augusto, e trasportata dai divoti in un oratorio, conservandole lo stesso nome! Curioso fatto! Chi mai avrebbe detto a quella provincia romana, ch'essa col tempo avrebbe dato il nome alla Madonna di Piazza Colonna?!

Ma non basta! Sul colle Celio vi era una contrada, appellata *Caput Africae*, ma nessuno finora ha saputo comprenderne il significato. Era un altro rilievo esprimente la solita genuflessa provincia avanti l'Imperatore: era una *terza pietà*. E questo io lo deduco da una bolla di papa Sergio IV (1009-1012), il quale concede alla chiesa di san Gregorio al Celio una casa *positam in regione III in loco qui vocatur sanctus pastor sive* ARCUS PIETATIS. E siccome sappiamo che la chiesa del santo Pastore era dirimpetto a san Clemente, cioè al Celio, proprio nella via *Caput Africae*, ecco dunque l'Africa genuflessa sull'*arco trionfale*, non sappiamo dire se di Cesare o di altro capitano, che stava a capo della via.

Tutte queste tradizioni e questi monumenti, cosí svariati e trasformati, dovettero essere noti alla vasta e profonda mente di Dante, grande cultore ed ammiratore della grandezza romana, il quale volle glorificare il piccolo Imperatore con versi cosí miti e sublimi da renderlo immortale ed accetto a tutti. Invero bene si può affermare che Traiano sarebbe un imperatore comune, qualora Dante col suo genio non avesse raccolta ed elaborata questa tradizione, corroborandola con il rilievo della Dacia soggiogata che si notava ancóra sull'*Arco trionfale* del Foro Traiano.

Sciacca, 1906.

C. CIPOLLA DI VALLECORSA.

RECENSIONI

E. MOORE, *The geography of Dante*, in *Studies in Dante*, third series, Oxford 1903, 8°, pagg. 109-143.

G. BOFFITO ed E. SANESI, *La geografia di Dante secondo Edoardo Moore*, in *Rivista geografica italiana*, annata XII, Firenze 1905, 8°, pagg. 92-101 e 204-215.

Il Boffito e il Sanesi hanno voluto riassumere quest' articolo, traducendone le parti più importanti, non solo per far cosa grata ai lettori della *Rivista geografica*, ma anche per dare al dotto inglese, che si occupa di Dante, un pubblico attestato della simpatia che gli professano gl'Italiani.

L'articolo originale del Moore, riproduzione di una lettura fatta nella Sala di Dante in Orsanmichele nella Pasqua del 1900, non contiene molte novità dantesche, e non è immune di inesattezze d'indole tecnica; ma si legge molto volentieri per l'eleganza dello stile, per la straordinaria chiarezza dell'esposizione e per la gran copia di notizie d'ogni genere che riattacca al soggetto. E gradita ci giunge pure la traduzione italiana, benché non sia molto elaborata nella forma ed incorra in qualche svista piuttosto grave di senso [1].

Il Moore comincia col determinare le fonti dalle quali Dante dovette attingere il suo sapere geografico: Brunetto Latini, Orosio, Alfergano, Isidoro, Alberto Magno e, forse, Rogero Bacone. Veramente, per Brunetto Latini osserva che il costui *Tesoro* contiene, nella sezione geografica, particolari spesso erronei ed è una semplice compilazione derivata, senza discernimento, da Solino, un compilatore malaccorto esso pure; ma vede nei versi *Inf.* XV, 119-120, un indizio che Dante apprezzasse e studiasse quell'enciclopedia di scienza contemporanea. Per me, l'umile raccomandazione di ser Brunetto mostra, invece, che il *Tesoro* cominciava già ad essere dimenticato. Certamente poi, nel convivio della scienza, Dante sedeva assai più alto di Brunetto e di Ristoro d'Arezzo; non teniamo affatto conto di fra Bartolomeo da Parma, il quale fu addirittura un mattoide ignorante. Le opere di questi ultimi possono valere soltanto a mostrarci quanta parte della scienza fosse penetrata fino al volgo e come vi fosse penetrata. Quanto a Bacone, il Moore nota che le non poche somiglianze che Dante ha con questo autore, erano del patrimonio comune delle scuole, mentre vi è fra i due un punto fondamentale di contrasto sull'abitabilità dell'emisfero sud. Ad ogni modo, ritiene che Dante non poteva ignorare il nome di Bacone, e che non lo abbia mai citato per un'antipatia generale verso gli scienziati inglesi. Io crederei piuttosto che non lo abbia fatto perché Bacone, spirito spregiudicato e bizzarro, per quanto vigoroso, osava ribellarsi ad Aristotele, di cui avrebbe voluto far bruciare le opere! Ritengo infine molto arrischiata l'asserzione che Dante non abbia potuto attingere ad altre fonti che a quelle sopra accennate: noi siamo ben lungi dal conoscere tutte le opere che in quei tempi andavano per le mani degli eruditi, e di cui il poeta ha potuto conoscere i risultati anche indirettamente.

Tutta la ricerca del Moore si aggira sull'illustrazione dei principali punti di differenza tra il sistema geografico dei tempi di Dante e quello dei tempi nostri.

1° Per Dante la terra asciutta è circondata tutta intorno dall'oceano, da cui emerge come un'isola. Questa teoria è sviluppata nella *Quaestio* e trova riscontro in alcuni cenni, in *Par.*, IX, 84, *Conv.*, III, 5, *Mon.*, I, 11, *Epist.*, VIII, 3. Essa è accennata pure da Omero, Tacito, Seneca, Cicerone, Plinio, Strabone, Orosio, Brunetto Latini, Ristoro d'Arezzo ed è giustificata anche dalla Scrittura.

2° La terra asciutta è limitata all'emisfero boreale. Il Moore nota che gli antichi ebbero la tendenza a restringere per la terra emersa i limiti tanto della latitudine quanto della longitudine. Questa osservazione può generare equivoco e far credere che gli antichi stimassero minori del vero le differenze di longitudine

[1] Senza parlare di qualche dicitura difettosa, per evidente errore tipografico (pag. 213, lin. 4), sono rimasto impressionato da un certo stento di locuzione per costrutti tradotti troppo alla lettera, da certe frasi inusitate e più complicate delle inglesi, come *emisfero del sud, cielo del nord*, da qualche parola, come *anacronisticamente* (p. 212), foggiata sul tipo dell'*anachronistically* (pag. 139), che, se mai, si doveva tradurre *anacronismicamente*. Fra le sviste di senso, due maggiormente colpiscono. 1° Il Moore dice che la terra emersa (pag. 128) « entended betwcn 66° and 67° », cioè, come è ovvio, che in latitudine si estendeva per 66 o 67 gradi, e non già che « si estendeva dal 66° al 67° » (pag. 205), come in modo erroneo gli fanno dire i traduttori. 2° A proposito dei climi, l'autore dice (pag. 133): « We should next observe that the seventh and last clima stops considerably short of the Artic circle, to wich the 'terra detecta' was supposed to extend. It falls short of it by about 900 miles »; cioè osserva che il settimo ed ultimo clima termina considerevolmente più giù del circolo polare artico, fino al quale si supponeva estesa la terra emersa; e propriamente termina 900 miglia più sotto di tale circolo polare. I traduttori invece volgono (pag. 208): « Dobbiamo osservare che il settimo ed ultimo clima si considera come limitato dal Circolo Artico, infino al quale si supponeva che si estendesse la *terra detecta*. Questa si dilunga da esso per circa 900 miglia ». L'errore contenuto nel primo periodo, di fare cioè terminare il settimo clima al circolo polare artico, cioè a 66° 30′ di latitudine boreale, è tanto più grave, in quanto che poco appresso è fissato il limite settentrionale dei climi a 50° ½ di latitudine, ed inoltre la partizione in climi è nel testo inglese presentata in una tabella numerica e illustrata con un diagramma. Il secondo periodo della traduzione poi non rende alcun senso.

delle regioni conosciute, mentre gli autori seguiti da Dante fecero precisamente l'opposto. Accenna inoltre alle opinioni dei Padri Cristiani sulla inabitabilità dell'emisfero australe, ai falliti tentativi di esplorazione dell'Atlantico, qualcuno dei quali poté suggerire l'episodio di Ulisse, e si ferma sulla maravigliosa fantasia dei turbamenti per la caduta di Lucifero, descritti nel XXXIV dell'*Inferno*.

3° Sulla forma generale della terra emersa, limitata fra l'equatore e il circolo polare artico ed estesa per 180° di longitudine, Dante seguì Alfergano. Il Moore fa derivare da un passo di Ristoro d'Arezzo la forma di semilunio attribuita alla terra emersa nella *Quaestio*, e ravvisa in un passo di Rogero Bacone [1] la fonte della nozione sulla piccolezza della terra, quasi un punto rispetto all'universo, espressa in *Par.*, XXII. Io ritengo che il richiamo del semilunio, come rappresentazione materiale di un quadrante sferico, doveva essere comune; e la nozione che la terra fosse quasi un punto rispetto all'universo si trova in tutti i trattati di astronomia e di cosmografia. Persino le finissime allusioni *del vil sembiante* del *nostro globo* e dell'*aiuola che ci fa tanto feroci* erano, come bene accenna il Moore in un altro luogo (*Studies*, III, pag. 63), un' idea favorita di molti scrittori. Ai passi di Cicerone, di Seneca e di Boezio, da lui citati [2], io ne aggiungo uno di Plinio (*Nat. Hist.*, II, 68), il quale, dopo avere accennato all'estensione della terra abitabile, da cui si devono detrarre i mari interni, i laghi, i fiumi, i deserti, i monti, le valli, le selve, esclama: « detrahantur hae tot portiones tarrae, immo vero, ut plures tradidere, mundi puncto (neque enim aliud est terra in universo): haec est materia gloriae nostrae, haec sedes. hic honores gerimus, hic exercemus imperia, hic opes cupimus, hic tumultuamur humanum genus, hic instauramus bella etiam civilia, mutuisque caedibus laxiorem facimus terram! ».

4° Il Moore ritiene che Dante seguisse l'opinione prevalente che l'Asia fosse in grandezza quanto l'Europa e l'Africa insieme. e fa derivare da Alberto Magno la singolare espressione dell'*Ep.* VIII, 3, dove l'Europa è detta *tricornis*.

5° Il mare Mediterraneo, secondo Dante e i contemporanei, si estendeva in longitudine per circa 90°. Il Moore spiega bene il terzetto *Par.* IX, 85-87: « se uno fosse d'un tratto trasportato da un capo all'altro del Mediterraneo, il sole, supposto all'orizzonte nell'estremo occidentale, sarebbe al meridiano nell'estremo orientale », ma omette la condizione che il sole dev'essere sull'equinoziale (*in aequinoctiali existente*, dice nella *Quaestio*), condizione poeticamente contenuta nell'espressione *far suole*, che non è già il semplice *fa*.

[1] Il passo di Rogero Bacone (*Mor. Phil.* III, 4), citato dal Moore, è preso da Seneca (*Nat. Quaest.*, I, prologus; ediz. Lipsia 1893, pag. 159), il quale dice: « quantum enim est, quod ab ultimis litoribus Hispaniae usque ad Indos iacet? paucissimorum dierum spatium, si navem suus ferat ventus, inplebit ».

[2] Il passo di Seneca è citato di seconda mano, per mezzo di Rogero Bacone, con qualche parola mutata; nell'originale (*ibid.* pagg. 158-159) dice: « hoc est illud punctum, quod inter tot gentes ferro et igne dividitur?... punctum est istud, in quo navigatis, in quo bellatis, in quo regna disponitis, minima, etiam cum illis utrimque oceanus occurrit ».

6° Un altro punto fondamentale della geografia di Dante e della più parte degli scrittori medievali era la posizione centrale di Gerusalemme rispetto alla terra emersa. Il Moore cita i noti passi biblici donde traspare la stessa idea. Cita anche la prova fisica, che uno scrittore inglese del secolo XIV, Sir John Mandeville, nei suoi *Travels* (ediz. 1866, pag. 183), dà di questo fatto, e sarebbe che a mezzodì, nelle epoche degli equinozii (*sic!*) « vhan it is Equenoxium », un'asta verticale non getta ombra, e non nota lo strano equivoco preso dal Mandeville, il quale avrebbe dovuto dire all'epoca del solstizio d'estate. La latitudine di Gerusalemme essendo di circa 32° nord, un'asta eretta, alle epoche degli equinozii, a mezzodì dà un'ombra lunga poco meno dei due terzi della sua altezza: all'epoca del solstizio estivo l'ombra non è neanche rigorosamente nulla, ma si riduce a circa un settimo della sua altezza, sicché neanche con questa correzione necessaria l'asserto di Mandeville è esatto. E se mai lo fosse, nulla resterebbe provato quanto alla posizione relativa di Gerusalemme in longitudine, mentre per la latitudine, risultando a 23° 1/2, non sarebbe certamente nel mezzo della terra emersa. Il Moore si meraviglia come gli antichi abbiano potuto determinare con tanta precisione la latitudine di Gerusalemme, cioè dentro i limiti di un grado! Ma vedremo ora che gli antichi *consideratores* poterono determinare l'obbliquità dell'eclittica e la latitudine delle città con l'approssimazione di pochi secondi d'arco. Infine l'autore esamina i due noti passi *Purg.*, III, 25, e XV, 1-6, nei quali il poeta stabilisce la differenza di longitudine tra Gerusalemme e l'Italia.

7° Il settimo paragrafo, che espone i metodi antichi per determinare la longitudine e la latitudine di un luogo, è interamente nuovo, ma contiene delle inesattezze.

Per noi, come per gli antichi, la differenza di longitudine fra due luoghi è la differenza dei tempi locali corrispondenti a uno stesso istante fisico; essa veniva e viene appunto determinata secondo questa definizione, con la sola differenza che l'istante fisico oggi viene registrato nei due luoghi per mezzo del telegrafo elettrico, e anticamente bisognava cercarlo in una determinata fase di un'eclisse lunare. A questo metodo accenna Dante nella *Quaestio* (§ 19), quando dice che nel giorno dell'equinozio un'eclisse di luna fu osservata contemporaneamente alle colonne d'Ercole nel momento della levata del sole e alle foci del Gange nel momento del tramonto, con che si dedusse tra i due luoghi una differenza di longitudine di 12 ore, ovvero di 180 gradi; e a questo metodo doveva il Moore rivolgere la sua attenzione. Veramente, egli non erra, quando dice che la differenza di longitudine tra due luoghi è il tempo decorso tra i passaggi di uno stesso astro, ad es., del sole, per i rispettivi meridiani; ma gli antichi non possedevano mezzi adatti per determinare direttamente questo intervallo di tempo, come si potrebbe fare oggi, o col telegrafo elettrico, o col trasporto dei cronometri. Sbaglia poi, quando soggiunge che la differenza di longitudine è pure data dal tempo che passa fra le levate, o fra i tramonti, di uno stesso astro rispetto ai due luoghi: ciò sarebbe vero solamente se i due luoghi fossero sullo stesso parallelo, o

se l'astro fosse all'equatore. Così, Parigi è 44 min. a west di Palermo, e il sole ogni giorno passa al meridiano di Parigi 44 min. dopo che a Palermo: il 21 marzo 1906, giorno dell'equinozio, il sole, in tempo medio dell'Europa Centrale, sorse a Palermo a 6 ore e 10 min., e a Parigi a 6 ore e 54 min., cioè ancora 44 minuti dopo; ma il 22 giugno 1906, giorno del solstizio, sorse a Palermo a 4 ore e 44 min. e a Parigi a 4 ore e 50 min., cioè soli 6 min. più tardi.

Il Moore prende in esame i versi *Par.*, IX, 91-92, in cui Folco, per indicare che Marsiglia e Bougie sono quasi sullo stesso meridiano, dice:

> Ad un occaso quasi e ad un orto
> Buggèa siede e la terra ond'io fui;

ed interpreta che il sole sorge quasi contemporaneamente nelle due città. Ciò non si verificherebbe se non nelle epoche degli equinozii; ma i versi precedenti non alludono affatto al sorgere e al tramonto del sole: essi significano solo che Marsiglia e Bougie hanno quasi lo stesso punto Est e lo stesso punto West. E due città che hanno lo stesso punto Est e lo stesso punto West, stanno sullo stesso meridiano, giacchè i punti Est e West sono i poli del meridiano: verità, questa, che si poteva trovare enunciata nei trattati, ma che si coglieva dalla semplice ispezione e dall'uso di un globo terrestre o celeste. La frase dantesca è di un'esattezza cosmografica assoluta.

Quanto alla latitudine, il Moore afferma che, stante la mancanza di buoni strumenti per misurare altezze, quell'elemento veniva praticamente determinato mediante l'osservazione della durata del giorno più lungo, secondo un metodo spiegato da Strabone, Plinio, Tolomeo e specialmente da Alfergano; ma non cita alcun luogo di questi autori. In verità, nell'Astronomia Sferica, come risoluzione di problemi semplicemente teorici, venivano date le formole per dedurre la latitudine dalla durata del giorno più lungo, e, reciprocamente, per dedurre tale durata dalla latitudine (Cfr. Albatenii, *Opus astronomicum*, editum a C. A. Nallino, capp. VIII et IX, Mediolani, 1903, pagg. 21-22). Ma nell'Astronomia Pratica, la latitudine, per quanto io sappia, veniva direttamente determinata con le altezze meridiane degli astri mediante strumenti adatti a tali misure, e non già dedotta dalla durata del giorno più lungo. I metodi erano gli stessi di quelli che si usano oggi: 1°) si misurava la minima distanza zenitale meridiana del sole al solstizio d'estate, e la massima al solstizio d'inverno; la semisomma di queste distanze zenitali dava la latitudine del luogo, e la semidifferenza dava l'obbliquità dell'eclittica (Albatenii, *ibid.*, cap. IV, pag. 12); 2°) si misuravano le altezze meridiane di una stella circumpolare alle due culminazioni, sopra e sotto il polo, e la loro semisomma dava la latitudine (*ibid.*, cap. VI, pag. 15); 3°) si misurava l'altezza meridiana del sole, e da questa si toglieva la declinazione dell'astro, con che si otteneva l'altezza meridiana dell'equatore, il cui complemento dava la latitudine (*ibid.*, cap. XIV, pagg. 29-30). I primi due metodi sono assoluti, in quanto non richiedono la conoscenza della declinazione degli astri. Per misurare altezze o distanze zenitali si potevano adoperare vaii strumenti: 1°) il quadrante murale, 2°) il triquetro (*ibid.*, cap. LVII, pagg. 138-144), 3° lo gnomone, se si trattava del sole. Di tali strumenti ve ne erano di grandi dimensioni e costruiti con estrema accuratezza; anzi il quadrante murale, perfezionato con la sostituzione del cannocchiale ai traguardi, ha reso dei servigi alla scienza fino ai nostri giorni, e nell'Osservatorio di Greenwich fu in uso fino al 1887, gareggiando con gli apparecchi moderni di alta precisione. Ai tempi di Dante, metodi e strumenti erano entrati nella parte elementare e popolare della scienza! Sacrobosco nella sua *Sphaera*, cap. I (ediz. Clavio, Roma, 1606, pag. 226) parla dell'uso del quadrante per misurare l'altezza del polo e la lunghezza del grado, e Jacopo Alighieri nel suo *Dottrinale*, cap. III, minutamente descrive il quadrante e il modo di adoperarlo per misurare l'altezza della Polare e pure la lunghezza del grado terrestre.

L'esattezza che gli antichi astronomi *consideratores* potevano raggiungere nella determinazione della latitudine di un luogo col primo dei metodi accennati, era dello stesso ordine di quella che ottenevano nella determinazione dell'obbliquità dell'eclittica. Ora noi possiamo, con una formola, calcolare l'obbliquità dell'eclittica per un'epoca qualunque, e quindi dedurre l'esattezza delle determinazioni antiche paragonandole coi risultati del calcolo, tenendo conto però della correzione di rifrazione che gli antichi trascuravano. Banû Mûsâ a Baghdâd l'anno 860 ottenne per l'obbliquità dell'eclittica 23°35', a cui si devono aggiungere circa 37" per la rifrazione, e si ha 23°35'37"; l'obbliquità dedotta dalla formola per quell'anno è 23°35'26", dunque rimane nelle osservazioni un errore finale di soli 11". Al-Battânî ad ar-Raqqah l'anno 880 ottenne 23°35', che con l'aggiunta di 43" per la rifrazione diventa 23°35'43", di soli 26" superiore al valore dato dalla formola, 23°35'17". Ibn al-A'lam a Baghdâd (?) l'anno 960 ottenne 23°34'2", che con la correzione di rifrazione diventa 23°34'39", superiore appena di 1" al valore dato dalla formola. 'Abd ar-Rahmân as-Sûfî a Baghdâd (?) l'anno 965 trovò 23°33'45", che con la rifrazione diventa 23°34'22", inferiore di 13" al valore dato dalla formola. Finalmente, Nasîr ad-dîn at-Tûsî a Marâghah l'anno 1270 ebbe 23°30' (valore probabilmente adottato da Dante), che corretto dalla rifrazione diventa 23°30'45", inferiore di 1'24" a quello della formola[1]. Non si può desiderare una precisione maggiore.

Dunque, per la misura delle distanze zenitali gli antichi possedevano apparecchi paragonabili per precisione agli strumenti moderni; ma per la misura del tempo non avevano nulla che, anche lontanamente, somigliasse ai nostri cronometri; onde essi poterono determinare con sufficiente approssimazione le latitudini, ma sbagliarono grossolanamente nell'assegnare le longitudini. Per determinare il tempo, gli antichi ricorrevano ad apparecchi misuratori di angoli, come gli orologi solari, o il globo celeste, detto *novo*, col quale ultimo potevano con precisione anche soddisfacente misurare l'altezza del polo, ossia la latitudine.

Se non erro, il Moore si è lasciato impressionare

[1] I valori ottenuti dai diversi astronomi e quelli dedotti dalla formola sono riportati dal Nallino nel suo *Albatenii* ecc., a pag. 160. Le correzioni di rifrazione sono state da me calcolate con la tavola della rifrazione media, adottando per Baghdâd la latitudine 33° 25', per ar-aRqqah 36°1' per Marâghah 37'20'.

dalla partizione in climi; ma questa costituiva un problema di puro calcolo: data la durata del giorno solstiziale, si calcolava con una formola il *clima* corrispondente, ossia l'altezza del polo (κλίμα = inclinatio caeli); ma dei due elementi, quest'ultimo si determinava con la misura diretta. È vero, come il Moore osserva, che Ipparco divise il quadrante del meridiano terrestre in 90 parti di 700 stadii l'una (ossia in 90 gradi, essendo ogni grado valutato 700 stadii), e notò i cambiamenti delle posizioni degli astri corrispondenti ad ogni divisione; ma non per questo, in pratica, per determinare la latitudine di un luogo si procedeva alla misura diretta della sua distanza in stadii dall'equatore! L'autore non si è fermato sul passo del cap. 5° del tratt. III del *Convivio*, dove Dante dice che Roma dista suppergiù 2700 miglia dal polo nord e 7500 dal polo sud: per certo qui Dante non dà queste distanze come effettivamente misurate, ma le ha dedotte egli stesso dal calcolo, partendo dalla latitudine di Roma. Ora, se noi facciamo il calcolo inverso, otteniamo il valore 42°21', del quale non si saprebbe assegnare la fonte, essendosi per Roma ritenuto fin quasi al principio del secolo XVII il valore di Tolomeo, 41°40'; se non che, forse Dante partì appunto da questo valore, prima lo arrotondò in 42°, donde gli risultava 48° come distanza del polo nord, e moltiplicando miglia 56 ²/₃ per 48, ottenne per risultato 2720 miglia, che di nuovo arrotondò in 2700.

L'autore ritiene come cosa assodata che la lunghezza di miglia 56 ²/₃, assegnata al grado terrestre dalle misure ordinate dal califfo al-Ma'mûn, sia inferiore al vero, e che la circonferenza equatoriale terrestre contenga 4500 miglia più di quanto risulta da detta misura, ossia contenga 24900 miglia; e da questo asserto deduce alcune conseguenze pratiche importanti. Per tal modo, siccome la circonferenza equatoriale terrestre è lunga 40070 kilometri, il miglio arabo equivarrebbe a 1609 metri. Ma nella valutazione metrica del miglio arabo regna la più grande incertezza. Il Nallino[1] riporta un elenco dei diversi valori attribuiti al detto miglio, varianti da metri 2353 a metri 1848, mentre dalle sue indagini deduce come più probabile il valore di metri 1973,2, con che il grado fatto misurare da al-Ma'mûn, risulta di metri 111815, ossia superiore al vero per metri 877 soltanto.

8° Finalmente il Moore si occupa del sito del Paradiso terrestre, che pure formava oggetto della geografia medievale. Ritiene che Dante ponesse sul serio sulla sommità della montagna del Purgatorio le sorgenti dell'Eufrate e del Tigri; mentre in *Purg.* XXXIII, 112, il poeta, vedendo Letè ed Eunoè uscire da una sorgente comune, corre col ricordo e li paragona per questo fatto speciale all'Eufrate e al Tigri. Con una digressione viene l'autore a parlare dei calcoli erronei sulle dimensioni della terra, dai quali il Colombo fu incoraggiato alla traversata dell'Oceano, con la speranza di raggiungere le Indie navigando verso ponente. Ma un equivoco puramente materiale, o un errore di stampa, dev' essere incorso dove dice che Tolomeo calcolava la distanza dalle Canarie alla Cina, attraverso la terra abitabile, di 50°, e che perciò la distanza tra gli stessi punti attraverso l'Oceano era stimata minore della vera, mentre invece risulterebbe di 310°, cioè molto maggiore di quello che effettivamente è.

L'autore, esaminati questi otto capi in cui ha diviso il suo soggetto, ferma la sua attenzione sopra alcuni altri punti minori: 1° la tendenza di Dante ad usare in maniera anacronismica nomi geografici o etnici: così, p. e., son chiamati Arabi i Cartaginesi, Francesi i Galli, Lombardi i genitori di Virgilio (il che, secondo Voltaire, equivale a dare del Turco ad Omero); 2° l'abitudine di dinotare le contrade coi nomi dei fiumi che le bagnano; 3° la confusione di città aventi lo stesso nome, come la Babilonia degli Assiri e quella degli Egiziani.

Il Moore ha cominciato il suo articolo affermando che Dante si mantenne al corrente delle conoscenze geografiche dei suoi tempi; ma alla fine conchiude che il poeta si sarebbe potuto sollevare un poco più alto del livello comune, seguendo le scoperte del secolo in cui nacque e visse. Tra gli scopritori, che avrebbero fatto progredire la scienza geografica, pone Rubruquis, Marco Polo e Rogero Bacone, e tra le scoperte il carattere insulare del Caspio, accertato dai primi due, e del resto non contestato da Dante, mentre poi non dice quali siano quelle dovute a Bacone, se pure non gli attribuisce l'aver sostenuto, senza alcuna prova di fatti, l'abitabilità dell'emisfero sud. A me pare che non si possa fare alcun rimprovero a Dante, se in geografia, come in ogni altra scienza, fece suo il patrimonio meglio accertato e divenuto classico, diffidando prudentemente delle innovazioni, e sopra tutto di quelle, che, senza alcun sodo fondamento, venivano messe innanzi da spiriti bizzarri, per quanto valorosi.

Palermo, 29 giugno 1906.

F. Angelitti.

M. De Stefano. *Il Virgilio ribellante nella « Divina Commedia »*. Avellino, Pergola, 1905, in-16, pagg. 64.

Che molte volte per bene intendere il pensiero di Dante sia necessario astrarre dal significato letterale delle parole e delle immagini ch'egli usa e dal valore storico e individuale dei suoi personaggi, per fermarci esclusivamente sul significato allegorico, è cosa di cui molti e forti esempî mi persuadono. Uno mi è dato da questo libretto del prof. De Stefano, nel quale, col solo, o quasi solo, torto di essere troppo diffuso e di indugiarsi sopra cose cui, per essere conosciutissime, bastava accennare, con buona dottrina e con vigore di ragionamento è dimostrato che se il verbo *ribellare* significa partire dalla obbedienza di alcuno e sollevarglisi contro, esso non può essere usato per Virgilio individuo, bensì per Virgilio figurazione allegorica della ragione umana; di conseguenza la spiegazione letterale dei versi 124-126 del I dell'*Inferno* viene facile e chiara solamente se applichiamo il participio *ribellante* a Virgilio simbolo, dimenticando del tutto Virgilio uomo; la ragione umana, ch'egli rappresenta « perché si ribellò al primo precetto che Iddio le impose nel *Paradiso* terrestre in Adamo, non può da sé comprendere la verità d'ordine sovranaturale (entrare nella città di Dio) e quindi ha bisogno di essere sostituita dalla fede ».

[1] Cfr. Nallino, *Il valore metrico del grado di meridiano secondo i geografi arabi*, in *Cosmos* di Guido Cora, vol. XI, 1892-93.

Cosí in niun modo Virgilio può vincere i demoni duri affollati sulle porte di Dite, perché la ragione « può superare tutti i vizii capitali,... non può però, senza l'aiuto d un intervento divino, superare l'eresia ». Come si vede, il concetto del de S. viene opportuno anche per lucidare la dottrina che s'asconde sotto il velame degli versi strani del IX Canto, e a questo proposito ne sia permessa una osservazione. Ai maghi e agli stregoni la superstizione dava il dominio sopra le potenze infernali; contro di esse invece è vana tutta la scienza del Virgilio dantesco: meno mago, nel concetto volgare, di cosí, Dante non potrebbe rappresentarlo, e anche questa, o m' inganno, è considerazione da aggiungersi a quelle che fa il D' Ovidio sul pensiero del poeta nostro attorno alla magia di Virgilio a proposito del Canto XX.

G. CURTO. *Osservazioni*, I, II, III. Trieste, Vram, 1905, in 16, pagg. 19; IV, ivi, in-16, pagg. 8.

Nella prima di queste *Osservazioni* (DI LÀ *del v. 43 del cap. I del « Paradiso »* NON PUÒ *riferirsi al « Purgatorio »*), che ha nella IV una vigorosa appendice polemica contro l'Angelitti, l'A. dimostra che, mentre sulla vetta del *Purgatorio* ferve il mezzogiorno, in Italia e sull'Ebro (*di qua*) è sera, mattina sul Gange (*di là*). I prospetti delle corrispondenze del tempo, ch'egli presenta a pagg. 6 e 7 gli danno ragione; ma contro gli sta il fatto che sempre Dante scrive *di là* per indicare il *Purgatorio* relativamente all'Italia dove vive, e la considerazione che sarebbe non solo unica eccezione alla regola dal Poeta costantemente seguita, ma, ciò che importa assai piú, contraddizione ai piú genuini caratteri dell'arte sua l'indicare l'ora con tale relativa ricchezza di riscontri: uno dei due riscontri è superfluo, quindi ozioso ed esteticamente dannoso. Per conto mio, preferisco credere che il Poeta abbia dimenticato, questa volta, di verificare l'esattezza astronomica della sua indicazione; si tratta, in fin dei conti, di un poema e non di un'opera storica o scientifica. Non si può, invece, non accettare la seconda osservazione (*Nel luogo dov'eravamo noi quell'emisfero era* TOTALMENTE BIANCO): non tutto l'emisfero era bianco, bensí quella parte di esso, sotto la quale il Poeta si trovava era interamente bianco. Quanto alla terza (*Se si deve leggere* SE *o* SI *nel v. 134 del cap. I del « Paradiso »*), sono certamente caute e ben fondate le considerazioni dell'A., ma se prima non saranno collazionati tutti i codici della *Commedia*, non conosceremo cioè, nei limiti che potremo conoscerla, la vera parola del Poeta, non è permesso a prudente critico accettare o rifiutare la variante caldeggiata dall'A. perché arrischierebbe di sostituire la propria idea, per quanto buona, a quella di Dante, che potrebbe anche, a nostro avviso, essere pessima.

R. VALERIO. *Stazio nella scala mistica della « Divina Comm. »*. Acireale, Donzuso, 1906, in-16, pagg. 19.

Crede il D'Ovidio che nell'allegoria essenziale del poema dantesco, che fa parte dell'articolazione di esso, che fu consapevolmente voluta e inclusa dal Poeta, Stazio non ha luogo; contro di lui porta, e bene, argomenti non pochi e non lievi il professore Valerio per quale, se Virgilio rappresenta lo spirito umano privo della visione della grazia illuminante, Stazio rappresenta la ragione umana riformata dal lume della grazia, e ciò per la perfetta corrispondenza ch'egli dimostra essere tra la scala mistica di san Bonaventura opposta nell'*Intenerarium mentis in Deum*, e la scala allegorica di perfezione del poema dantesco. Tra le due opposte opinioni c'è, forse, posto per una terza che temperi, conciliandole, le esagerazioni dell'una e dell'altra; ma intanto io vorrei che due punti l'A. mi dilucidasse: se Stazio ha il valore allegorico ch'egli pensa, perché, mentre Matelda e Beatrice compaiono, successivamente, quando Virgilio ha effettivamente finito il suo cómpito, e san Bernardo quando Beatrice ha finito il suo, Stazio compare quande il cómpito di Virgilio non può dirsi del tutto finito? È vero che gli si aggiunge, e che gli insegnamenti dell'uno e dell'altro s'integrano insieme; ma per qual ragione Stazio deve comparire proprio nella cornice degli avari? Perché proprio in questo punto la mente di Dante ha raggiunto (e lo ha veramente raggiunto?) quel grado di maturità che la fa capace d'intendere gli insegnamenti della ragione riformata dalla grazia illuminante? In secondo luogo, gli effetti della grazia illuminante non cominciano già a esser manifesti nella selva selvaggia, quando la mente del peccatore comincia ad aver coscienza del suo stato e tenta di uscirne? Che cosa può, altrimenti, significare l'adoperarsi delle tre donne beate, una delle quali, si noti, è Lucia, cioè la grazia illuminante, e tutte, per il tramite di Beatrice, fan capo a Virgilio, cioè alla affiochita ragione del peccatore stesso? La questione è degna di essere studiata; prosegua dunque l'A. nelle sue ricerche e non si sgomenti delle critiche, per quanto aspre ed ingiuste, che gli potranno esser mosse.

DOTT. CIRILLO BERARDI. *Ancóra di un passo della « Vita nuova »: nuova interpetrazione*. Ragusa, Piccitto, 1906, in 8°.

Il passo della *Vita Nuova* è il seguente: «... per quello che trattando converrebbe esser me laudatore di me medesimo: e però lascio cotale trattato ad altro chiosatore » (XXIX). Per l'A. non c'è dubbio che il chiosatore è Dante stesso nella prima parte del XXX del *Purgatorio;* ora, che sia cosí, noi possiamo dire, ma dicendo siamo sicuri d'esser nel vero? Nel Canto XXX del *Purgatorio* possiamo trovare il pensiero che il Poeta adombrava nel passo dell'operetta giovanile; ma che quando Dante la scriveva avesse proprio in mente ciò che avrebbe scritto dopo tanti anni in un Canto del suo grande poema, è cosa che nessuno vorrà e potrà ammettere. Del resto, a mio parere, discutere scritti come questi, che rivelano sí ingegno e anche dottrina, ma l'uno e l'altra male adoperati, e non sono nel fondo che sterili esercitazioni, è del tutto ozioso dopo quanto ha scritto in proposito con sì ricca documentazione e cosí chiara luce di verità il Proto nell'articolo *Beatrice beata* pubblicato in questo stesso periodico (XIV, 75).

LIBORIO AZZOLINA. *La contraddizione amorosa in F. Petrarca*. Palermo, Barravecchia, 1906, in 8°.

In queste pagine, molto acute e sottili, l'A. studia un aspetto particolare di quella incerta e contraddittoria condizione d'animo che tutti oramai riconoscono al Petrarca; l'amore di lui « non sfugge interamente al misticismo moralizzante del tempo, ma è già tutto

l'opposto dell'amore di Dante e degli altri della sua scuola, come quello che non ha piú la sua sede nella mente, ma nel cuore, non è più idea ma sentimento, non è essenzialmente astratto, ma sopratutto umano ». Che l'A. dica bene e secondo verità, è chiaro di per sé; ma che questa verità sia rintracciabile soltanto nel Petrarca è ciò che io contesto. Finché il confronto si fa coi minori della scuola *del dolce stil novo*, o, come dice l'A., degli *stilnovisti* (orribile neologismo che non vorrei veder usato nella trattazione di materia per eccellenza artistica), l'A. può avere, anzi ha ragione; ma quando il confronto si fa coi maggiori, egli è nell'errore: tutti i grandi poeti, Dante per primo, si trascinano dietro il bagaglio di ciò che ai loro tempi era nutrimento comune delle menti, ma di esso sanno anche sbarazzarsi e trovare, nell'espressione dell'amore, accenti tanto umani quanto quelli del Petrarca. La contradizione dunque, se pure questa parola è usata esattamente, non è del solo Petrarca, ma di tutti i poeti grandi e sinceri; e l'A. stesso sembra ammetterlo intitolando il suo studio: « La contradizione amorosa *in* F. Petrarca », mentre per essere coerente a sé stesso avrebbe dovuto scrivere *di*. Lasciamo dunque i confronti, che sono oziosi e possono riuscir pericolosi, e non si parli di contradizioni che non sono. S'accontenti l'A. di aver data in queste pagine un acuta e felice analisi della passione amorosa del Petrarca, felice sopratutto dove egli studia la rappresentazione poetica di questa passione e scopre le ragioni della singolar bellezza della canzone *Chiare fresche e dolci acque* e della inferiorità estetica da lui, credo, per primo giustamente affermata del sonetto *Passa la nave mia*.

F. Williams, *Dante as a jurist*. Orford, Blackwell, 1906, in 8°.

È una breve, diligente e bene ordinata, ma arida raccolta di tutto quanto, nella *Commedia* e nelle opere minori di Dante, ha relazione con la scienza e la pratica del giure, dalla quale a me non pare, come pare all'A., che riesca provato che « Dante 's writings hare legal value »: l'esagerazione dell'illazione è per sé manifesta. Che la qualità di notaio di Brunetto Latini e quella di giudice di Nino Visconti (l'A. pare intenda che il Visconti fosse giudice nel senso nostro della parola), nulla abbia da fare con l'introduzione di essi nella *Commedia*, non è cosa, io credo, che abbia bisogno d'esser dimostrata; cosí mi pare addirittura straordinario, dal solo accenno ad *Atene* e *Lacedemona che fenno L'antiche leggi* inferire che il Poeta conosceva le leggi greche: secondo l'A. Dante deve aver respirato per qualche tempo un'atmosfera legale; ma appunto per questo non possono avere che un valore assai limitato, generico più che specifico (tranne in alcuni ben determinati casi), le reminiscenze legali che s'incontrano nelle opere di Dante. Meglio avrebbe fatto l'A. occupandosi, non di Dante giurista, bensí delle testimonianze che egli può dare e del giudizio ch'egli può portare sulle istituzioni giuridiche dei suoi tempi, se questo studio non fosse stato già fatto e bene dall'Arias in un libro che l'A. appena conosce, e del quale non mostra di apprezzare l'importanza, se lo mette alla pari con quello, per dirne uno, della signora Scalini sulla poesia civile di Dante.

Il libro, tuttavia, non manca di buone e acute osservazioni, — non là peraltro, dove l'A. azzarda, grave errore d'interpetrazione, che il *semplice lombardo*[1] (*Purgatorio* XVI, 126) possa significare *the honest usurer*, — e può essere, anzi è, di qualche utilità come quello che raccoglie e ordina tutto ciò che nelle opere di Dante si riferisce al giure e ai giuristi.

G. Brognoligo.

[1] Sia detta di passata: per Dante Caorsino era sinomino di usuraio, *lombardo* era pur sinonimo di usuraio nel linguaggio comune medievale; ma né lombardi né caorsini sono gli usurai della *Commedia*, bensí fiorentini e padovani.

BULLETTINO BIBLIOGRAFICO

Crescini Vincenzo, *Il bacio di Paolo* (Nel *Fanfulla della domenica*, XXVIII, no. 21).

Da una sua lettura dantesca toglie il C. questo bel frammento in cui, riportato il passo della istoria del bello, innamorato, magnanimo Lancillotto del lago, dov'è narrato come avvenisse ch'egli e Ginevra reina, per la interpretazione del principe delle lontane isole Galeotto, si confidassero l' amor loro. Quivi è detto, tra altro, che la reina, vedendo che il cavaliere non ardisce fare di più, « lo piglia per il mento, et lo bacia davanti a Gallehault assai lungamente ». Ma tra la istoria e l'ultima parte del racconto di Francesca nel Canto dantesco, nota argutamente il C., « corre un divario »: e infatti, la parte risoluta, che il romanzo commette alla Regina, in Dante è fidata a Paolo; e, più ancóra, nel romanzo stesso, secondo il Poeta, primo a baciare sarebbe stato l' amante. Anche dall' altro luogo, nel *Paradiso*, ove D. rammenta il *primo fallo scritto di Ginevra*, non parrebbe esatta la reminiscenza sua del romanzo di Lancillotto. Secondo il costume cavalleresco medievale, prima a porger le labbra al bacio doveva esser la donna: perché — avverte un romanzo provenzale — « ogni pregevol donna sa bene che il suo amico non si moverà, né fuggirà la sua bocca qualora essa baciar lo voglia, mentre l' uomo ha paura ch'ella si dolga e d'appresso a lui non si fugga, se la vuol egli baciare, o la sua bocca scosti o s'offenda: e però più in tal arte vale una donna che mille baroni: ciò disse Ovidio, che ne seppe assai ». Ma veramente accadde — si domanda il C. — che la memoria tradisse D. rispetto a quella scena del bacio nel romanzo francese?

o piuttòsto non s'avrà a credere ch'egli alterasse la scena a sua posta, per poter meglio assegnare a Paolo la sua parte, che, sia pure secondo una morale men cavalleresca, all'uomo piú rettamente spetta: esser primo a dichiararsi ed osare? «In questo modo Francesca non è costretta a somigliare per nulla a Ginevra, che in fondo non parrebbe aver avuto necessità urgente della interprosizionedi Galeotto per farsi coraggio. Francesca appare invece ben altrimenti composta e contegnosa: pur gli occhi suoi s'incontrano in quelli di Paolo durante la lettura eccitatrice: impallidisce anch'essa: ma non è prima ad abbandonarsi all'impeto della passione». E qui il C., rilevata con finezza di osservazioni tutta la maravigliosa delicatezza del procedimento psicologico di quell'amore de' due cognati imaginato da D., nota come, di necessità, esso abbia molto perduto quando altri volle ricomporre e stemperare in altre forme il sublime episodio. Esso fu guasto addirittura dal Pellico, ma né men guadagnò nel drama del D'Annunzio, nel cui tentativo è pure ben altra attitudine, ben altra preparazione, ben piú alti intendimenti d'arte e ben piú alto volo che in qualsiasi altro somigliante. Egli è che, come scrisse Ferdinando Martini, «quando D. chiude in poche rime un dramma intero, è inutile ritentare sull'istesso argomento la prova. Voi potete vestire di splendori lirici la tragedia vostra, complicare l'azione, aggiungere persone a persone, episodî a episodî: essa non sarà, per quanto costituisce l'essenza vera dell'opera drammatica, che un'amplificazione pallida e vana». Questo giudizio, conclude il C., che svolge e conferma il consiglio del Foscolo al Pellico, «mi par sempre press'a poco esatto anche dopo il dramma del D'Annunzio. E lasciamo da parte, per senso di rispetto all'ardimentoso e forte poeta, qualche altro dramma recente, che la incessante suggestione dantesca ritorse ancóra a profanare, peggio che mai, Dante stesso».
(3310)

DANTE *a Chiavari* (Ne *La sveglia*, XX, 42).

Si riporta da un articolo di Gaetano Pedevilla (*Dante in Lunigiana ospite dei Malaspina*) pubbl. nella rivista *La Verna*, il passo ove il P. dà una «esatta, fedele, precisa interpretazione» del terzetto di *Purg.*, XIX, 100 e segg., col quale Dante, per bocca di papa Adriano V, indica la *fiumana bella* «l'Entella, che dicesi pure Lavagna, ed è anche il nome della contea omonima».
(3311)

DE ANGELIS MICHELE, *Il pensiero giuridico di Dante Alighieri: studio.* Avellino, tip. lit. E. Pergola, 1905, in-16°, pagg. VIII-130.
(3312)

DEL LUNGO ISIDORO, *La donna fiorentina del buon tempo antico.* Firenze, R. Bemporad e F.° editori (tip. della Bibl. di cultura liberale), 1906, in-8°, pagg. 299.

Sommario: *Nei primi secoli del Comune; Da D. al Boccaccio; Beatrice; La Donna ispiratrice; Nel Rinascimento e negli anni della libertà; Una madrefamiglia del Cinquecento; Un'altra lettera dell'Alessandra Macinghi-Strozzi.* (3313)

DEL LUNGO ISIDORO, *Firenze artigiana nella storia e in Dante.* Firenze, G. C. Sansoni editore (tip. di S. Landi), 1906, in-8°, pagg.

È il discorso solenne fatto dal Del Lungo per l'inaugurazione del Palagio dell'Arte della Lana in Firenze, acquistato e restituito alla sua prima forma dalla Società dantesca italiana. Il discorso è seguito da una chiosa *Agna gentile* già publicata nel *Marzocco.* (3314)

DE MARIA U., *Francesca da Rimini nel teatro.* (Ne *La Romagna*, III, 69 e segg.).

Diligente rassegna, dalla *Francesca da Rimini* di Edoardo Fabbri da Cesena, stampata da Marsoner e Grandi a Rimini nel 1822, al *Paolo and Francesca* di Stephen Phillips, pubbl. dal Lane a Londra nel 1900, e che — contro l'opinione (secondo noi giusta) di G. A. Borgese, che lo dichiarò un cattivo drama da arena domenicale — il De Maria giudica un lavoro pieno di buono effetto teatrale, pel quale il Phillips «mostra conoscere tutte le risorse e tutte le pretese della scena e di intendere il secreto di quelle situazioni che guadagnano súbito le simpatie del pubblico». Il lavoro è in continuazione. (3315)

DE STEFANO MARIO, *Il Virgilio ribellante nella «Divina Commedia».* Avellino, tip. E. Pergola, 1905, in-16°, pag. 64.
(3316)

D'OVIDIO FRANCESCO, *Nuovi studii danteschi. Il «Purgatorio» e il suo preludio.* Milano, Ulrico Hoepli, editore-libraio della real Casa, 1906, in-16°, pagg. XVI-634-(2).

Il volume è dedicato «alla memoria di Gaetano Negri», e si apre con una lettera al Comitato dantesco milanese, in cui se ne spiega l'origine. Seguono *Due parole di prefazione,* in cui l'Autore traccia in poche linee il suo metodo critico. Indi comincia l'analisi minuta, dove alla dottrina piú sicura e complessa è congiunto un sentimento d'arte singolarmente squisito. Nelle prime 147 pagine è illustrato il primo Canto del *Purgatorio,* passo a passo, sotto tutti gli aspetti. Notevolissimi i paragrafi dove si dibattono le questioni relative al personaggio di Catone: quale sia dàvvero la sua figura fisica e morale, e in che relazione con quella del Catone storico e lucaneo; quale ufficio compia e come limitato; come e perché Dante lo abbia collocato in luogo di salvezza; come spicchi la differenza di lui da Virgilio e viceversa.

Il rimanente del volume è consacrato a una trattazione generale di tutto quanto il *Purgatorio* dantesco. Il D'Ovidio esamina la singolare costruzione del poeta e teologo sotto tutti gli aspetti, in tutti gli elementi essenziali che la compongono, in [illegible] ispirazioni

poetiche o mistiche o teologiche che l'animano. Ei vi tratta dello schematismo dei peccati o topografia morale, della qualità delle pene, degli atteggiamenti psicologici delle anime, del pianto, delle preghiere, degli esempî di vizio o virtú che meditano; delle beatitudini proclamate dagli angeli, dei sette *P*, degli angeli stessi e loro numero e loro figurazione. Si espone l'origine dell'idea del Purgatorio nella Chiesa cristiana, e il concetto che Dante attuò. S'indaga il molto che il Poeta derivò da Virgilio, e le ispirazioni che ebbe dai visionisti medievali; e si ricercano le ragioni della figura fisica che ei diede al Purgatorio e della posizione insulare. Si riassume tutto il viaggio, e si discute soprattutto dei due personaggi, che han dato luogo a tante questioni, di Stazio e di Matelda. Si termina con uno sguardo generale a tutta la Cantica. Il lungo discorso, pur senza proporsi d' illustrare il Poema canto per canto, approfondisce tutte le questioni relative a'singoli canti, purché si riconnettano all'orditura generale dell'intera seconda Cantica. Cosí avviene che la costruzione dell'Antipurgatorio, e i personaggi di Manfredi. Sordello e Belacqua siano studiati sotto aspetti nuovi. (3317)

GIORDANO ANTONINO, *Breve esposizione della « Divina Commedia ». Quinta edizione accuratamente riveduta.* Napoli, Luigi Pierro, editore, 1906, in-16°, pagg. 167-(1). (3318)

GORI ODOARDO, *Il tovagliolo del Conte Ugolino e qualchecos' altro.* Chieti, Stab. tip. Giustino Ricci, 1906, in-8° obl., pagg. 6-(2).

A proposito delle parole di Fedele Romani (*Bull. d. Soc. Dant. it.*, ott.-nov. 1903): « Se il conte [Ugolino] non uscisse col suo capo fuor della ghiaccia e avesse le mani libere, egli forse si forbirebbe la bocca col dorso della mano; ma non avendo tale comodità si forbisce come e dove può ». Il Gori ribatte, contro questa « curiosa » opinione del R., che se nell' atto del Conte si deve veramente vedere la ferocia di una belva, « pare indubitabile che il Poeta ha voluto, di proposito deliberato e col più lucido intendimento, che il Conte si forbisse la bocca a' capelli dell' Arcivescovo. E non è vero ch' e' si pulisce *come e dove può*, ma come e dove la legge della sua natura, e per conseguenza anche la legge dell' arte, richiedeva ». (3319)

GRAMANTIERI DEMETRIO, *Gli amori di Dante Alighieri.* Matera, tip. Conti, 1906, in-16°, pagg. 39-(1).

È una conferenza fatta dal G. nel Liceo di Matera il 28 febbraio 1906. (3320)

GUIROD GIOVANNI, *La Chiesa e le origini del Rinascimento: versione dal francese di A. Lusini.* Siena, tip. pont. San Bernardino, 1905, in-8°, pagg. VII-244.

Sommario: 1. *Bonifacio VIII;* 2. *Le Arti alla Corte di Avignone,* 1316-1376; 3. *L' Umanesimo alla Corte di Avignone; il Petrarca;* 4. *Le Arti a Roma nel XIV secolo;* 5. *Martino V,* 1417-1431; 6. *Eugenio IV e le Arti,* 1431-1447; 7. *Le Lettere sotto Eugenio IV;* 8. *Niccolò V e le Arti*; 9. *Niccolò V e l'Umanesimo;* 10. *Cardinali, artisti ed umanisti a mezzo del XV secolo;* 11. *Cristianesimo e paganesimo al secolo XV.* — È il 1° vol. della *Biblioteca del Clero.* (3321)

KER W., *Essays in Medioeval Literuture.* London, Mac Millan, 1905, in-8°.

The Earlier History of English Prose; Historical Notes on the Similes of Dante; Boccaccio; Chaucer; Gower; Froissart; G. Paris. (3322)

LAMMA ERNESTO, *Guido Orlandi e la scuola del « dolce stil novo ».* Bologna, tip. A. Noè, 1906, in-16°, pagg. 34. (3323)

LECTURA DANTIS GENOVESE. *I Canti XII-XXIII dell' « Inferno ».* Firenze, Successori Le Monnier, 1906, in-16°, pagg. (2)-482-(2).

Annunziammo a suo tempo il primo volume di questa raccolta, contenente la esposizione dei Canti I-XI dell'*Inferno* fatta a Genova, per cura della benemerita Associazione scientifica e letteraria Cristoforo Colombo. Annunziamo ora la pubblicazione di questo secondo volume, col quale la serie si continua, con le interpretazioni de' seguenti Canti dell'*Inferno* fino al XXIII, fatte dai signori F. Pellegrini, A. Monti, I. Del Lungo, E. G. Parodi, G. Bigoni, D. Mantovani, F. T. Gallarati Scotti, L. Pietrobuono, L. Staffetti, G. F. Gobbi, G. Gori e G. Semeria. Nonostante noi non crediamo molto alla opportunità delle conferenze dantesche, che si sono troppo moltiplicate, dopo l' esempio dato da Firenze, in tutta l' Italia, e dubitiamo assai della loro pratica utilità, pure riconosciamo volentieri il valore di alcune di queste letture genovesi, tra le quali ci piace specialmente indicare alla attenzione degli studiosi quelle del Pellegrini, del Del Lungo, del Parodi, dello Staffetti e del Gori. (3324)

LEPITRE A., *La vierge Marie dans la Littérature française et provençale du moyen âge.* Lion, Libr. Vitte, 1905, in-8°. (3325)

LEVI C. A., *Dante a Torcello.* Treviso, Zoppelli, 1905, in-16°, pagg. 40.

Il viaggio di D. per lo Stige a Dite riproduce quello da Torcello a Venezia a traverso la laguna. (3326)

— *Il vero segreto di Dante e Marco Polo.* Treviso, tip. Zoppelli, 1905, in-16°, pagg. 37.

Identifica Marco Lombardo con Marco Polo, e afferma che l'uno e l'altro appartennero alla massoneria! (3327)

LUQUIENS FREDERIK BLISS, *The « Roman de la Rose » and medieval Castilian literature.* (Nelle *Roman. Forschungen,* XX, 284).

Recens. di Paolo Savi-Lopez, nel *Bull. d. Soc. dant. it.*, XII, 360. (3328)

LUSINI A. — Cfr. no.

MAFFII M. — Cfr. no.

MANTOVANI DINO. — Cfr. il no.

MASSÈRA ALDO. — Cfr. no.

MACKENZIE KENNETH. *Italian Fable in Verse.* (In *Publications of the Modern Language Association of America,* XXI, 226).

Si parla di D. alle pagg. 227, 230, 276, 273, 275. (3329)

MELODIA GIOVANNI. *Su alcuni luoghi della « Vita nuova ».* (Ne *La Bibl. d. Scuole ital.*, XI, 2).

Dalla prefazione del suo pregevole recente commento della *Vita nuova* (Cfr. *Giorn. dant.*), sceglie alcune sue acute osservazioni « su certi luoghi da cui traggano varia conseguenza i *realisti* e gli *irrealisti* ». (3330)

MICHEL A. *Die Sprache der « Composizione del mondo » des Ristoro d'Arezzo, nach Cod. Riccardiano, 2164.* Halle, 1905, in-8°, pagg. 35. (3331)

MICHELANGELI L. A., *Sul disegno dell'« Inferno » dantesco : Studio, con due tavole. Edizione seconda notevolmente ritoccata e accresciuta di quattro appendici.* Bologna, Ditta N. Zanichelli, 1905, in-8°, pagg. VI-(2)-137-(3).

Questo volume contiene il noto studio del M. già pubblicato nel 1886, con le stesse due tavole dimostrative e con qualche utile ritocco che giova alla esattezza e alla maggior chiarezza dell'argomento che vi è trattato. Seguono poi al testo quattro appendici, di cui la prima contiene parte di una lettera del M. a F. D'Ovidio circa un effetto della sfericità di Cocito; la seconda, parte di una recensione dell'opuscolo di G. Federzoni intitolato: *Interpretazione nuova di due passi* (la *pena dei golosi* e la *Delfica deità) della « Divina Commedia »*, (Bol., 1900); la terza, lo scritto, pubblicato in questo *Giornale* (IX, quad. 12), sopra *Il disegno dell'« Inferno » dantesco*, a proposito del libro del Lo Casto *Ricostruzione della valle inferna* (Catania, 1901) e della recensione che di esso fece M. Porena nella *Rass. crit. d. Lett. it.* (V, 244); la quarta, infine, contiene la risposta del M. a due risposte che furono date a quel suo articolo dal Russo e dal Porena. Cfr. *Giornale dant.*, XIII, 319. (3332)

(Continua).

G. L. PASSERINI.

NOTIZIE

Nuove pubblicazioni.

— Il signor Antonio Avena, che promette una sua storia documentata degli Alighieri veronesi, dà intanto notizie d'una serie di *Nuovi documenti per la vita di Pietro di Dante Alighieri* (Verona, Marchieri, 1905), che chiariscono sempre meglio le varie vicende della vita del figliuol di Dante. Si rileva da questi documenti che dal 1332 in poi Pietro fu quasi sempre a Verona, dove occupò importantissimi offici. Egli non si allontanò da quella città che per poco tempo, sino all'anno 1364, in cui, recatosi per sue faccende a Treviso, vi morí.

La " Manchester Dante Society ,,

Specialmente ad iniziativa di un benemerito nostro concittadino, il prof. A. Valgimigli, si è costituita a Manchester una Società dantesca la cui solenne inaugurazione fu fatta il 24 ottobre nella Whitworth Hall alla Università, dove molti erano accorsi per udire una lettura di W. Warren Vernon intorno ai *Contrasti nella « Divina Commedia »*. Nella seduta generale dei soci, che precedette la conferenza, il Segretario presentò ai convenuti un ricco dono di opere dantesche e di edizioni preziose fatto alla nuova società dal conte G. L. Passerini, i cinque volumi del commento latino di Benvenuto offerti dall'on. Vernon e un bel busto del Poeta regalato dallo scultore Alberti. Nel prossimo fascicolo pubblicheremo una relazione, del prof. Volgimigli intorno a questa Società della quale già fa parte il fiore della cittadinanza di Manchester.

Polemiche dantesche.

L'articolo del Passerini *Per Dante, contro i dantomani* ha fatto del chiasso. Notiamo qui, per la cronaca, che alle vivaci repliche del Pistelli (*Marzocco*, 29 luglio) e del Parodi (*Boll. d. Soc. dant. it.*, XII, 2) il Passerini rispose nel *Marzocco* (5 agosto) e nel *Nuovo Giornale* di Firenze (14 ott.) con gli scritti intitolati *I fuochetti del padre Pistelli* e *I cattivi lettori.* Ora forse tutto è finito, e le cose continueranno ad andare come prima.

Prato di Toscana, Officina tipo-litografica editrice dei Fratelli Passerini e C.

G. L. Passerini, direttore — Leo S. Olschki, editore-proprietario responsabile.



"CON SEGNO DI VITTORIA INCORONATO„ [1]

Mio caro Passerini,

Io credo che il Cavedoni abbia dato nel segno: anzi ti confesserò che alla sua spiegazione, prima che mi fosse nota, c'ero arrivato anch'io, da me, tanto essa è naturale. Le altre interpretazioni del verso, date finora, si riducono, come sai, sostanzialmente a due, e derivano dal diverso significato attribuito alla frase *segno di vittoria*. O in queste parole si vuol vedere *la palma*, e allora il verso viene costruito e spiegato così: « Incoronato con segno di vittoria », ossia « incoronato di palma »; o il *segno di vittoria* è la croce (il *signum victoriae* del Vangelo apocrifo di Nicomede), e allora bisogna dividere *incoronato* dal resto, e scrivere: *con segno di vittoria, incoronato;* e spiegare: « Gesù arrivò nel Limbo con segno di vittoria (ossia con la croce) ed era incoronato della corona di re ». Solo si può essere in dubbio se « la croce » sia la croce propriamente detta, portata da Cristo nelle più antiche rappresentazioni plastiche dell'*Anastasis*, ovvero la croce segnata attraverso il gonfalone che egli cominciò a portare un po' più tardi, invece del suo strumento di supplizio. Del resto, il gonfalone stesso ha quasi sempre il *signum victoriae*, oltre che sulla stoffa, anche sulla punta dell'asta che la regge, e qualche volta anche nel mezzo dell'asta stessa. In alcune composizioni del Rinascimento, la croce propriamente detta torna in campo, ma portata dal buon ladrone, che talora accompagna Gesù Cristo.

Ora, io ritengo che l'una e l'altra delle suesposte interpretazioni del verso di Dante presentino dei lati deboli. Il dire che Gesù arrivò al Limbo coronato di palma, contrasta col fatto che la palma è sempre stata portata in mano, come segno di vittoria, e non attorno alle tempie: per la sua stessa forma la palma si presterebbe male a quest'ultimo uffizio. Eppoi, io non credo che nel *segno di vittoria* si possa veder altro che il *signum victoriae* di Nicomede. Perciò do pienamente ragione, per questa parte, ai sostenitori della seconda interpretazione.

---

[1] *Inf.*, IV, 54. Il Cavedoni nei suoi *Raffronti*, ecc. (cap. XXX della mia *collezione di opuscoli danteschi*) a proposito di questo verso scrisse (pag. 36) con la sua solita riservata modestia: « Il segno di vittoria di che apparve agli inferi *incoronato* il *Possente*, debellatore del Demonio, in mente del Poeta probabilmente sarà stato il *nimbo insignito della Croce*, che a' giorni suoi soleva vedersi apposto al capo del Redentore nelle opere dell'arte. » Nel mio commentino alla *Commedia* accennai all'ipotesi del Cavedoni. Nel rivedere, in questi giorni, le bozze di una nuova stampa di quel mio lavoro, ho pensato a chiedere sulla detta ipotesi l'opinione del mio amico Fedele Romani che, in questo momento, si occupa del Limbo di Dante in relazione con le rappresentazioni plastiche della *Discesa*. Egli mi ha dato una risposta che conferma e illustra l'idea affacciata dal Cavedoni, e io ho creduto utile comunicarla, col permesso dell'autore, ai lettori del *Giornale dantesco*.
G. L. Passerini.

Soltanto, non riesco a mettermi d'accordo con loro sulla spiegazione di *incoronato.* Essi dividono, come abbiamo veduto, questo participio dal resto, e lo spiegano « coronato della corona di re ». A me, quantunque non sappia dirne precisamente la ragione, non pare dantesco quell'*incoronato,* solo, dopo *con segno di vittoria;* e, d'altra parte, non ho mai visto che le arti plastiche abbiano rappresentato Gesù al Limbo con la corona di re in capo. E questo è certamente di molta importanza. Eppoi, è vero che Cristo nel Vangelo apocrifo di Nicomede è chiamato « Re della gloria », ma l'appellativo di re, dato a Dio in genere e a Cristo in ispecie, è così naturale e comune che non doveva, mi pare, suggerire al Poeta l'idea d'uno speciale e insolito ornamento alla sua immagine.

Per i detti motivi ho creduto e credo col Cavedoni che il verso voglia dire «incoronato dell'aureola crocifera », ossia dell'aureola attraversata dal segno della croce, la quale cinge quasi costantemente il capo di Cristo nell'arte medioevale, per modo che essa è un sicuro segno di riconoscimento del Redentore; e ti mando per saggio una fotografia della composizione bizantina della discesa al Limbo, che si trova nella Basilica di S. Marco in Venezia. Nel circolo dell'aureola rifulge *il venerabil segno che fan giunture di quadranti in tondo,* come avviene nel *profondo Marte.* Nè deve far maraviglia se, parlando dell'aureola, il Poeta dice *incoronato.* Anche altrove egli chiama *corona* l'aureola:

> E vidi lei che si facea *corona,*
> riflettendo da sé gli eterni rai.
>
> *Parad.*, XXXI, 71-72.

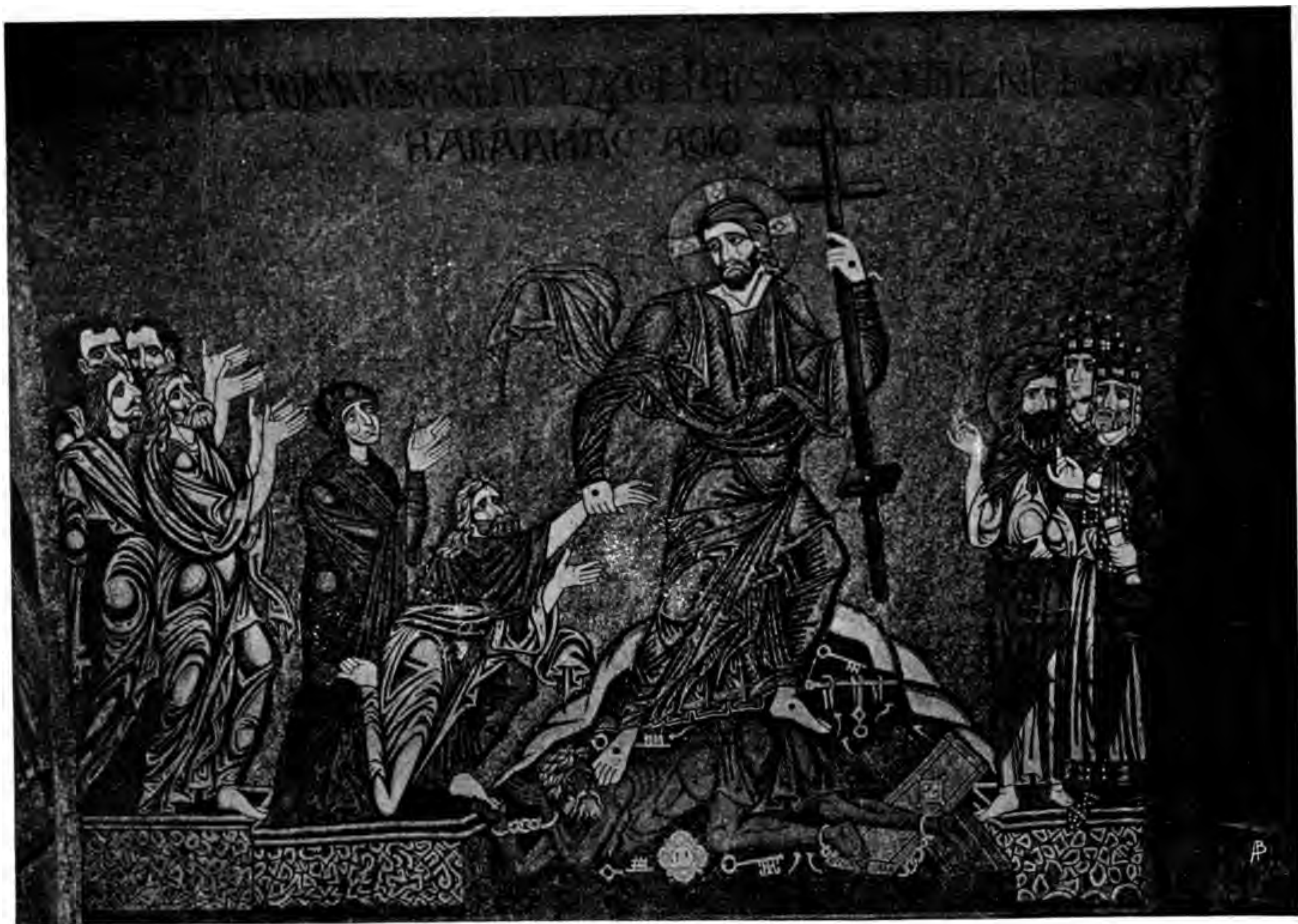
Potrebbe, invece, aver qualche apparenza di giustezza l'osservazione che *incoronato* andrebbe costruito col *di* piuttosto che col *con;* e col *di* Dante costruisce, infatti, *coronarsi* e *coronato,* tutte le volte che li adopera nel suo poema. Ma a questa osservazione risponderò, prima di tutto, che la stessa obiezione si può fare a quelli che usano spiegare «incoronato di palma »; e poi, che, nel caso nostro, il *con* non serve, se si guarda bene, a indicare proprio la cosa di cui il capo del *Possente* era incoronato, ossia la materia; ma piuttosto la compagnia; cioè: « Gesù Cristo era cinto di quell'aureola, alla quale è unito il segno di vittoria ». Questa speciale condizione logica del pensiero ha dovuto indurre il Poeta a non seguire la solita costruzione.

Cordiali saluti. Il tuo aff.mo

FEDELE ROMANI.

APPUNTI DI ESTETICA DANTESCA

Noi sappiamo che Dante conosceva l'arte del disegno, perché lo dice egli stesso in un passo famoso della *Vita Nuova:* « In quello giorno nel quale si compieva l'anno che questa donna (Beatrice) era fatta de li cittadini della vita eterna, io mi sedea in parte nella quale, ricordandomi di lei, disegnava un angelo sopra certe tavolette: e mentre io lo disegnava volsi gli occhi e vidi lungo me uomini alli quali convenía di fare onore. E riguardavano quello che io facea, e secondo quello che mi fu detto poi, elli erano stati già alquanto anzi che io me ne accorgesse. Quando li vidi mi levai e salutando loro dissi: - Altri era testé meco, però io pensava. - Onde partiti costoro ritornai alla mia occupazione di disegnare degli angeli ». (Cap. XXXIV). Un anno dopo la sua morte, Beatrice risuscita dinanzi al Poeta: egli la sente nel cuore, la vede nell'accesa ed assorta fantasia, spoglia di quel velo mortale, cosí tenue un giorno da farla apparire creatura di un mondo migliore;



[*San Marco, Venezia*]. GESÙ AL LIMBO. [*Da fot. Alinari*].

la vede come transumanata in un gentile fulgore di giovinezza paradisiaca e gli vien fatto di tracciare un angiolo. Avrà egli segnato soltanto il contorno o avrà anche animato di colori rosei, bianchi, azzurrini l'imagine bella, ripensando qualche angiolo visto nel ridente splendore d'una miniatura?

Nicola Zingarelli tende a persuadere prima di tutti sé stesso dell'abilità di Dante nel dipingere; [1] alle sue ragioni se ne potrebbero opporre altre per sostenere il contrario; ma l'incertezza rimarrebbe sempre, perché mancano le prove sicure per affermare o l'una o l'altra cosa. Poiché verso il Trecento su tavoletta non pur si dipingeva, ma si disegnava con istilo a chiaroscuro, [2] e persone onorevoli potevano benissimo indugiarsi a guardare la figurazione di un angiolo cui la giusta disposizione della luce e dell'ombra dessero vita e rilievo anche senza il sorriso del colore; e il divino poeta, non solito a dire una cosa intendendone un' altra, ripete più volte nel luogo sopra citato il verbo *disegnare*, e altrove non manca di distingnere l'azione del disegnare da quella del dipingere (*Purg.*, XXII, 74; *Par.*, XXX, 67), si potrebbe concludere che la sua perizia non giungesse più in là di quello ch' egli stesso ci dice. Ma la questione, cui pur bisognava accennare, ha in sé poca importanza.

Molto più importante, invece, è cogliere e seguire il concetto di Dante su ciò che risguarda l' arte figurativa e la bellezza.

Già Francesco Saverio Kraus [3], per non dire di altri che lo precedettero, trattò l'argomento con ampiezza e con cura; ma in alcune cose non so concordare con lui. Già egli vide che l'intenzione di dare una teoria estetica manca, naturalmente, nel divino poeta. Ciò che noi vorremmo chiamare volentieri « Teoria estetica di Dante » non è altro se non un complesso di pensieri sparsi occasionalmente nelle opere sue. Ricercando e raggruppando questi pensieri, bisogna súbito osservare (ciò che né il Kraus né altri hanno fatto) che la parola *arte* non ha per Dante, anche nelle sue speciali accezioni, soltanto il significato di arte figurativa, ma si estende a tutte le attività umane operanti colla guida della ragione. Dice nel *Convivio:* « Ed è da sapere che la nostra ragione a quattro maniere di operazioni diversamente da considerare è ordinata: che operazioni sono che ella solamente considera e non fa, né può fare alcuna di quelle, siccome sono le cose naturali e le soprannaturali e le matematiche; e operazioni sono ch'essa considera e non fa nel proprio atto suo, le quali si chiamano razionali, siccome sono *arti di parlare;* e operazioni sono ch'ella considera e fa in materia fuori di sé, siccome sono *arti meccaniche* ». E più oltre: « è da sapere che cose sono sí *pure arti* che *la materia è strumento dell'arte*, siccome lo vogare col remo, dove l'arte fa suo strumento della impulsione che è naturale moto; siccome nel trebbiare il formento, che l'arte fa suo strumento del caldo ch'è naturale qualitade.....

« E cose sono dove l'arte è *istrumento della natura;* e queste sono meno arti...... siccome dare lo seme alla terra, quivi si vuole attendere la volontà della natura, siccome uscire di porto quivi si vuole attendere la naturale disposizione del tempo ». [1]

Dal quale passo non si può assolutamente dedurre, come fece il Kraus [2], che Dante abbia considerato *l'arte figurativa* « als Wiedergabe der Natur ».

Arte nel senso di attività umana razionale deve intendersi pur nel luogo ben noto del Canto XI dell'*Inferno*, vv. 97 segg., in cui Dante dice che Natura agisce a somiglianza dell'intelletto divino nelle sue creazioni. L'uomo nel suo lavoro segue quanto gli è possibile il procedimento creativo della Natura, cosí che l' attività umana è quasi nipote di Dio. Altri passi delle opere di Dante si debbono avvicinare a questo. Dice infatti nel *De Monarchia:* « Sciendum est igitur, quod quemadmodum ars in triplici gradu invenitur, in mente scilicet artificis, in organo, et in materia formata per artem, sic et naturam in triplici gradu possumus intueri. Et enim natura in mente primi motori, qui Deus est, deinde in coelo tanquam in organo, quo mediante similitudo bonitatis aeternae in fluitantem materiam explicatur » (*De Mon.* II, cap. 2°, Moore).

Questo tratto potrebbe servire di commento ai versi:

E se tu ben la tua Fisica note,
tu troverai dopo non molte carte
che l'arte vostra quella quanto puote
segue....

[1] *Dante.* Milano, Vallardi, Cap. V, pag. 71.

[2] CENNINO CENNINI, *Trattato della pittura.* Roma, 1821, pagg. 8-9.

[3] FRANZ XAVER KRAUS, *Dante, sein Leben, etc.*, lib. IV, cap. 2°, pag. 548 e segg.

[1] *Convivio*, IV, IX, pag. 307. Opere di Dante Alighieri, rivedute nel testo da E. Moore. Oxford, 1904.

[2] KRAUS, *op. cit.*, pag. 550.

Ma, continua a dire il Poeta nel *De Monarchia:* « Et quemadmodum perfecto existente artefice atque optime organo se habente, si contingat peccatum in forma artis, materiae tantum imputandum est, sic quidquid in rebus inferioribus est peccatum, ex parte materiae subjacentis peccatum sit, et praeter intentionem Dei naturantis et coeli ». Dove possiamo pensare ad un pittore, ad uno scultore, ma anche ad un fabbro, e all'arte del martello, ad un fabbricante di strumenti musicali o di navi, ad ogni artefice, insomma, che colla mente debba guidare lo strumento secondo la foggia della materia. E come una lama può riuscire imperfetta se il metallo non sa bene resistere all'opera d'assottigliamento; come un liuto non dà risonanza melodiosa se il legno non è perfettamente disposto, e cosí via, anche gli artisti del marmo e del pennello vedranno imperfetta nel marmo o nel colore che avevan alcun difetto la visione bella da essi vagheggiata nella fantasia. Il qual concetto ritorna vestito di nitida parola nel Canto primo del *Paradiso:*

Ver è che come forma non s'accorda
molte fiate all'intenzion dell'arte,
perché a risponder la materia è sorda,
(vv. 127-129).

suscitando, a dire il vero, in noi, per la nobiltà e la grazia stessa del verso, piú facilmente l'idea d'uno scultore in angosciosa lotta con la pietra inanimata, che non quella di un fabbro alla lavorazione di un utensile.

Ma, talora, non soltanto la materia difettosa si oppone e resiste. Se all'artefice, anche perito ed accorto, *trema la mano,* ecco ch' essa non segue piú l'atto direttivo della mente, e sbaglia. Cosí anche la natura, ossia la virtú dei cieli, non è sempre nel suo vigore supremo, e nelle sue creazioni non appare tutta la luce dell'intelletto dirigente, di Dio.

Se fosse a punto la cera dedutta
e fosse il cielo in sua virtú suprema,
la luce del suggel parrebbe tutta;
ma la natura la dà sempre scema,
similemente operando all'artista
che ha l'abito dell'arte e man che trema.
Par., XIII, vv. 73 segg.

Perché operare con arte è operare con ordine verso un fine determinato, per produrre effetti che abbiano armonia di parti e d'insieme. Dirà Beatrice a Dante:

Quantunque questo arco saetta
disposto cade a provveduto fine
sí come cosa in suo segno diretta.
Se ciò non fosse, il ciel che tu cammine
producerebbe sí li suoi effetti
che non sarebbero arti ma ruine.
Par., VIII, 103-108.

Come apparisce chiaramente da tutti questi passi, Dante non pensava proprio all'arte figurativa. Possiamo noi, siccome anch'essa è una forma dell' umana attività, ad essa attribuirli, ma ciò è dare una nostra interpretazione e applicazione al pensiero del Poeta.

L'arte, come la manifestazione piú eletta dell'ingegno umano, sia essa canto, pittura o poesia, e l'ordine, l'armonia delle parti col tutto, come fondamento di ogni bellezza e nella vita e nelle produzioni artistiche sono additate assai chiaramente da altri passi dell'opera dantesca.

« Quella cosa dice l'uomo essere bella, le cui parti debitamente rispondono, perché dalla loro armonia risulta piacimento : onde pare l'uomo essere bello quando le sue membra debitamente rispondono, e dicemo bello il Canto quando le voci di quello secondo il debito dell'arte sono intra sé rispondenti ». [1]

Dove si vede che ad armonia di parti si accompagna sempre bellezza, dando piacere alla vista, e che, per ottenere tale armonia, occorre il senso della misura. Dicono altri versi famosi :

Ma perché piene son tutte le carte
ordite a questa cantica seconda
non mi lascia piú ir lo fren dell'arte.
Purg., XXX, 139.

Nei quali io non vedo, come il Kraus [2], espresso il concetto che le arti abbiano i loro confini e le loro leggi ; ma piuttosto la felice intuizione di ciò che è la bellezza e del modo di produrla. Quanto piú si possiede quest'intima veduta, tanto piú bellamente si crea, tanto piú si è artisti. Cosí Cacciaguida mostrava a Dante nel *Paradiso*

Qual era tra i Cantor del cielo artista.
Par., XVIII, 51.

Dinanzi a una creatura bella, sia essa vivente nella sua carne o nell'opera di un artista, lo spirito gode ; Beatrice dirà al Poeta contrito :

Mai non t'appresentò natura od arte
piacer quanto le belle membra in ch'io
rinchiusa fui e sono in terra sparte,
Purg., XVIII, 49.

ove è proprio la persona bella, la veste terrena

---

[1] *Conv.,* I, 5, pag. 242. Moore.

[2] *Op. cit.,* pag. 551.

che tenne imprigionata l' anima, il « bel velo » che Dante ammirò giovinetto e che Beatrice ripensa rivedendolo nel dissolvimento della morte.

È un fugace, ma pur vivido raggio di bellezza corporea, che il pensiero della bellezza spirituale rapidamente offusca :

Quando di carne a spirto era salita
e bellezza e virtú cresciuta m'era...
Purg., XXX, 127.

Altrove dice della bellezza corporea : « La nostra anima conviene gran parte delle sue operazioni operare con organo corporale, e allora opera bene che il corpo è bene ordinato e disposto, allora è bello per il tutto e per le parti : ché l'ordine debito delle membra rende un piacere di non so che armonia mirabile, e la buona disposizione, cioè la sanità, gitta sopra quelle un colore dolce a riguardare ». [1] Dalle quali parole tutta la grazia robusta della giovinezza balza vivissima dinanzi al nostro pensiero.

Ma Dante ama la purezza della sua fede e della sua religione, e sebbene veda e conosca tutta l'attrazione della bellezza nella vita, nei corpi umani e nelle opere d'arte pittorica, trova la bellezza stessa a grado a grado piú fulgente negli spiriti beati che riflettono la luce paradisiaca, in Beatrice che ragiona della divina scienza.

Siamo nel regno del fulgore immateriale che l'occhio umano non può sopportare e di cui l'umano spirito gode ineffabilmente, perché lo scopre ineffabilmente superiore a qualsiasi armonia terrena. Gli occhi di Beatrice, sfavillanti di luce divina, vincono a poco a poco il Poeta :

E se natura od arte fe' pasture
da pigliare occhi per aver la mente,
in carne umana o nelle sue pitture
tutte adunate parrebber niente,
vêr lo piacer divin che mi rifulse
quando mi volsi al suo viso ridente...
Par., XXVII 91-96.

E piú oltre:

La bellezza ch'io vidi si trasmoda
non pur di là da noi, ma certo io credo
che solo il suo fattor tutta la goda.
Par. XXX, 19-21.

Dio, l'eterno, l'infinito, l'onnipossente, è anche la stessa bellezza che non deriva da causa nessuna, e da sé si produce, per sé s' intende e si gode ; è anche il fattore di ogni bellezza ; ma l'uomo, altresí, può essere bello nei limiti del finito, e può coll'armonia delle sue arti creare bellezza, traendo ispirazione dall'esperienza, la quale può servire non meno all'insegnamento dottrinale :

Esperienza...
ch'esser suol fonte ai rivi di vostr'arti.
Par., II, 95-96.

Conquistata che abbia l' idea dall' esperienza, l'uomo ne informa la materia, servendosi dello strumento e della mano. Ma una condizione è necessaria all' artista, e qui Dante accenna particolarmente all'artista pittore, senza la quale non può nulla creare. Bisogna ch'egli, prima di mettersi al lavoro, contempli in sé stesso l'opera sua, abbia anzi lo spirito atteggiato, direi quasi trasformato, nell'aspetto ideale di ciò ch'egli vuol creare. Disse Aristotile nel VII della *Metafisica :* « Quando una cosa si genera da un'altra generasi da quella essendo in quello essere »[1], e Dante, applicando questo principio all'arte figurativa, scrisse : « Poi chi pinge figura, se non può esser lei non la può porre »[2] ossia : « nullo dipintore potrebbe porre figura se intenzionalmente non si facesse prima tale quale la figura esser dee ». Sia pure un'applicazione di un concetto d'Aristotile quanto si vuole, ma Dante ha il merito di averla trovata ed espressa. Ecco « l'irrompere dell'elemento soggettivo nell' arte », per dirla col Kraus,[3] ed ecco, aggiungo io, un concetto, che, unito all' altro espresso nella famosa terzina :

... I' mi son un che quando
amore spira noto, ed a quel modo
che detta dentro vo' significando,
Purg., XXIV, 52-54

(intendendo amore nel largo senso di virtú ispiratrice), si può prendere come canone fondamentale di ogni produzione artistica : « L'artista del marmo o del pennello e quello della parola cantino o figurino soltanto quello che vivamente *sentono* e chiaramente *vedono* ».

Ma, purtroppo, la visione bella e per conseguenza, perfettamente armonica, che un artista contempla in sé stesso, non gli sorride quasi mai dalla tela o dal marmo colla perfezione sognata. Troppe volte egli deve arrestarsi nell'espressione

[1] *Conv.*, IV, cap. 25, pag. 331. Moore.

[1] *Conv.*, libro IV, cap. 10, pag. 509. Moore.
[2] *Conv.*, Canzone III. *Le dolci rime d'amor ch'io solia*, v. 52-53.
[3] *Op. cit.*, pag. 551.

come Dante si arresta, perché l'arte sua non gli basta a dire il fulgore divino di Beatrice:

> Ma or convien che mio seguir desista
> piú retro a sua bellezza poetando
> come all'ultimo suo ciascuno artista.
>
> *Par.*, XXX, 31-33

Soltanto Dio, l'energia creatrice suprema (e questo concetto estetico teologico è prettamente medievale), sa presentarci un'opera d'arte di perfezione mirabile riproducente la *verità della vita* su nel terreno della santa montagna, perché i superbi ne traggano forza e ammaestramento a più odiare il loro peccato:

> Qual di pennel fu maestro o di stile
> che ritraesse l'ombre e i tratti ch'ivi
> mirar farieno ogni ingegno sottile?
> Morti li morti e i vivi parean vivi:
> non vide me' di me chi vide il vero,
> quant'io calcai finch'io chinato givi.
>
> *Purg.*, XII, 64 segg.

Come si deduce da tutto ciò, i pensieri di Dante sull'arte figurativa non sono molti, ma importantissimi, perché mostrano com'egli, pur concordando in alcuni concetti cogli artefici e trattatisti del tempo suo, cogliesse anche tutto il valore di quelle idee ed avesse ben chiara l'intuizione dell'atto creativo per il quale lo spirito umano produce un'opera d'arte. Forse il godimento provato dinanzi alle mirabili figurazioni di Giotto egli ricordò scrivendo il *Paradiso*, e cosí dalla sua dimestichezza cogli artisti derivano certo altri brevi accenni che potrebbero dirsi di tecnica d'arte.

Il colore dà rilievo alle figure e seconda nel lavoro del pittore il disegno del contorno:

> ... perché veggi me' ciò ch'io disegno
> a colorare stenderò la mano.
>
> *Purg.*, XXII, 74.

Ma per dare l'illusione della realtà esso dev'essere distribuito con giusto metodo:

> Però salta la penna e non lo scrivo,
> ché, l'immagine nostra a cotai pieghe,
> non che il parlar è color troppo vivo.
>
> *Par.*, XXIV, 25.

Ed ecco il pittore che lavora con un modello:

> Come pittor che con esemplo pinga,
> disegnerei com'io m'addormentai,
>
> *Purg.*, XXXII, 64.

ed il ricordo di chi insegna la propria arte ai suoi scolari:

> Quel che dipinge là non ha chi il guidi.
>
> *Par.*, XXIII, 109.

Il Kraus [1] aggiunge ancóra: « Dante sapeva che il pittore ha bisogno per l'opera sua di una luce adatta, e cita *Purg.*, X, 53, e della *Canzone*, XII, 1 « come pittura in tenebrosa parte che non si può mostrare ». Prima di tutto, in quel passo del *Purgatorio* non si tratta di pittura, ma di bassorilievo; e poi nei versi:

> .... vedea
> un'altra storia nella roccia imposta
> perch'io varcai Virgilio e femmi presso
> acciò che fosse agli occhi miei disposta,

io scorgo l'azione naturale e necessaria onde s'avvicina un uomo all'oggetto che vuol guardare per vederlo meglio, e non mi pare che Dante pensasse in quel momento alla necessità del porre i quadri « in buona luce » perché ne risaltino tutti i pregi. I due versi, poi, della Canzone possono interpretarsi come vuole il Kraus, ma potrebbero anche riferirsi a qualche fresco o a qualche tavola celati agli occhi del riguardante dalla penombra troppo folta del luogo nel quale si trovano, come accade spesso in certe cappelle oscure.

Dice ancora il Kraus, citando *Purg.*, X, 99-104, che Dante sa come i quadri fatti da buoni artisti nelle condizioni volute divengono *cari a vedere*. Nei versi

> Colui che mai non vide cosa nova
> produsse esto visibile parlare
> novello a noi perché qui non si trova.
> Mentr'io mi dilettava di guardare
> le immagini di tante umilitati
> e per lo fabbro loro a veder care...

non mi pare che Dante rivolga il pensiero ad opere d'arte (che in terra, com'egli dice, non si trovano) e a valenti artisti terreni che facciano opere preziose; ma rimanga proprio col pensiero nel *Purgatorio* e pensi a Dio che, essendo il fabbro dell'opera, la rende *cara a vedere*, come non sarebbe se compiuta da un fabbro terreno.

Citando *Par.*, X, 6, il Kraus continua: « sicché non si può evitare il godimento quando si vedono ». Dice Dante:

> Quanto per mente o per loco si gira
> con tanto ordine fe' ch'esser non puote
> senza gustar di lui chi ciò rimira;

e mi pare che dinanzi al miracolo della creazione non pensasse ad un'opera d'arte figurativa, se bene interpreto i versi.

---

[1] *Op. cit.*, pag. 552.

Ancóra, concludendo, il Kraus dice, citando *Purg.*, XV, 3 «... purché natura ci abbia disposti al sentimento e al godimento artistico ». E anche in questo mi dispiace di non accordarmi col critico illustre. Risponde Virgilio a Dante, sopraffatto dal bagliore vivido dell'angelo:

> Tosto sarà che a sentir queste cose
> non ti fia grave, ma fieti diletto
> quanto natura a sentir ti dispose.

Quivi è sí espresso il concetto che tanto maggiore è il godimento quanto piú viva è la naturale sensibilità; ma che Dante pensasse al piacere procurato da un quadro o da una scultura non mi pare; mi pare, invece, che il Kraus sia stato preso dal desiderio di trarre i versi danteschi ad un significato che essi possono avere se noi glielo diamo, ma che non era nell'intenzione del poeta.

Perché non contentarci di quello che Dante ci dice chiaramente e che ci mostra quanta giustezza, se non ricchezza, d'idee egli avesse anche nel campo dell'arte figurativa?

Dal quale non sarà inutile ritrarre un poco lo sguardo per veder piú precisamente ciò che Dante pensò circa il corpo umano, che, come fatto ad immagine di Dio, si considerava il piú nobile oggetto dell'arte, e cominciava a sciogliersi dalle convenzionali rigidezze bizantine sotto lo scalpello dei Pisani e il pennello di Giotto.

Ancóra nel seno della madre, dotato appena di vita vegetativa e sensitiva, prima che Dio gl'infonda l'anima immortale, il corpo umano è già *tanta arte di natura* (*Purg.*, XXV, 71), cosa mirabile in sé stessa per l'ordine e la disposizione delle sue parti e dei suoi organi. Dante lo ha visto formarsi e prendere consistenza seguendo le parole di Stazio, il quale lo pone tra le cose belle dell'universo.

Gli abitatori dai regni d'oltretomba sono anime cui la giustizia divina consente un corpo aereo, visibile, capace di sensibilità, ma impalpabile; diciamo pure, un' ombra.

Dante scende all'*Inferno*, e queste ombre prendono sotto il suo sguardo consistenza di materia viva, hanno ossa, muscoli e sangue, come se già fosse compiuto il mistero della resurrezione della carne.

E scorre il sangue mischiato di lacrime, soffrono indicibilmente le membra lacerate, ma il Poeta, libero dall'esaltato misticismo che risguardava la carne come nemica dell'eterna salute e godeva di macerarla, di flagellarla, di distruggerla coi lunghi digiuni e con le difficili penitenze, non ci presenta mai un dannato compiacendosi dello strazio del suo corpo, in quanto è corpo, ossia materia inferiore e corruttibile di fronte allo spirito immortale. Egli tormenta i peccatori per ubbidire alla legge del Contrappasso; ma è spesso inorridito o commosso da quei tormenti, o se ne compiace solo perché scorge in essi una degna applicazione della giustizia divina. Anzi, se questa, per adeguare al peccato la pena, giunge persino a sconvolgere l'ordine mirabile della figura umana, Dante non sa trattenere i segni del suo dolore. Nel cerchio VIII dell'*Inferno*, vede gente mirabilmente travolta che procede a passo lento per il vallone circolare. Non sa ancóra chi sono, né quale sia il loro peccato; vede solo l'immagine umana orribilmente torta, e piange anch'egli, appoggiato ad uno dei rocchi del duro scoglio. Piange Dante, che rimarrà col ciglio asciutto dinanzi a pene piú gravi, a bruttezze piú orride, proprio perché lo ferisce e contrista quell' essere la figura umana cosí torta, cosí deformata: dinanzi alla quale, se gli fosse apparsa in vita, avrebbe esultato, forse, rabbrividendo ogni mistico del medio evo. E se anche Dante loda e ringrazia Dio per aver visto lo strazio di Filippo Argenti, se afferra per la cuticagna Bocca degli Abati e lo dischioma, non è ch'egli ceda al medievale, cieco ed ardente dispregio della umana carne ma allo sdegno che sí brutte anime destavano in lui fino ad indurlo ad atti violenti contro la loro veste corporea.

Questo sentimento della dignità e del rispetto del corpo umano si mostra pure assai chiaro nel cerchio dei suicidi, ove l'anima, già cosí feroce da rinnegare il proprio corpo, fino a separarsene violentemente, si degrada ed è fatta degna perciò di germogliare come virtú vegetativa e di legarsi ad un corpo vegetale.

E sino alla fine del Poema, che pure deve essere la suprema glorificazione dello spirito, l'umano aspetto non si diparte mai dal pensiero del Poeta, sí ch'esso riappare fresco di giovinezza o arso dai tormenti, fra le ombre del *Purgatorio*, e risuscita nel desiderio di tutti i beati, e si mostra ornato di ogni onestà fra gli splendori abbaglianti del *Paradiso*.

All'occhio acutissimo, alla potente fantasia del Poeta non poteva sfuggire né sembrare indegno di attenzione il corpo umano, non solo quale sede di un'anima che lo domina e se ne serve di strumento alle sue manifestazioni (*Par.* II, 133 segg.)

ma, direi quasi, separato dall' anima, insieme di membra o palpitanti e belle nella loro sana integrità o deturpate da cause varie.

Infatti egli lo guarda bene nel mondo e lo plasma, quasi lo crea, giú nell'*Inferno*, nel notissimo Canto delle trasformazioni dei ladri, ove le membra umane sono nominate ad una ad una e si modificano, congiungendosi, separandosi, sporgendo, rientrando, fino a dare una forma di serpente, o si svolgono a poco a poco da questa forma, finché si drizza un uomo che *parlando sputa*: e non potrebbe essere piú *uomo*.

Dante sa plasmare l'uomo, e lo conosce anche nei principali elementi anatomici che lo tengono organato e che la fiamma dolorante di Guido da Montefeltro rievoca con un sospiro di rimpianto:

Mentre ch'io forma fui d'ossa e di polpe
che la madre mi diè...,
Inf., XXVII, 73-74.

polpe che si asciugheranno per i digiuni e la sete nel girone VI del *Purgatorio*, ove si aggirano ombre in apparenza umana deturpate da un'eccessiva magrezza, pelle e ossa, come si dice comunemente:

Negli occhi era ciascuna oscura e cava,
pallida nella faccia e tanto scema,
che dell'ossa la pelle s'informava.
Purg., XXIII, 22.

Ma non basta: Dante, oltre certe particolarità tutte fisiche dell'intera figura e del vólto che fanno distinguere una persona fra mille; oltre gli effetti delle malattie che deformano e del freddo che illividisce; oltre il sangue che vivifica le membra umane e le giunture che le tengono unite, ha visto ancóra, con un realismo veramente audace, i corpi umani, straziati membro a membro, mostrare scoperti gli organi interni e li presenta nella IX bolgia, da Maometto a Bertran de Born, ove la sua fantasia si acuisce nell' orrido, ma si serve pur sempre della realtà per la rappresentazione dell' impossibile, animando un capo mozzo ed un corpo senza capo. Tanto felicemente Dante intuí la costituzione plastica ed anatomica del corpo umano.

Passando ora a considerare piú particolarmente ciò che Dante pensò della bellezza corporea, ricorderò ch'egli segue in generale il concetto, tutto cristiano e medievale, d'integrare necessariamente la bellezza fisica colla bellezza spirituale. E infatti egli dispone le anime nei tre regni in modo che la bellezza fisica assente dall'*Inferno*, ove gli spiriti sono brutti di peccato, appare nel *Purgatorio*, ove è possibile la *bontà*, e nel *Paradiso*, vicino alla suprema bellezza del divino spirito, le anime lucenti sono lievi ombre mirabili, ma non piú umane, transumanate.

Né questo concetto di cristiana filosofia gli impedisce di creare al principio del suo poema la prima donna bella, palpitante d'amore terreno, che viva nella letteratura italiana, scacciando dalle feminee membra leggiadre quel demonio dal quale i mistici medievali si difendevano, o credevano di difendersi, colla solitudine piú deserta, colla penitenza piú aspra. La *persona bella* ispiratrice d'amore che Francesca rimpiange, non è piú cosa diabolica, ma umana; umana e pietosa è la passione che divampa nel cuore di Paolo, travolgendo la donna innamorata in un'eternità d'amore e di castigo. E Dante, notiamo bene, non castiga, per sé stesso, quest'amore, tutt'altro che platonico, ma castiga l'infrazione alle leggi divine ed umane che quest'amore ha portato con sé. E dinanzi a tanta passione, che dura di là dalla vita ed è veramente piú forte di ogni morte, dinanzi al sospiro di Francesca, al pianto di Paolo e alla pietà del Poeta in cui l'uomo vive e si afferma, impallidiscono, si offuscano, fino a svanire, tenui ombre in un cielo nebbioso, le donne angelicate del dolce stil novo, e con esse la teologale Beatrice, pur sí lucente e maravigliosa.

Ma se Francesca è la donna piú moderna e piú umana nella sua fremente bellezza, che il Poeta ci presenti, altre figure femminili ci mostrano in lui la tendenza a vedere e rappresentare anche nel mondo d' oltretomba, le figure muliebri nello splendore di una fresca giovinezza terrena.

Ecco Lia, una delle tante donne allegoriche, sí care a tutti gli spiriti medievali, muoversi nel sogno di Dante giovane, bella e viva come una donzella fiorentina che intrecci fiori alle sue chiome nel calendimaggio. Ecco Matelda venir lieve, quasi danzando, su l'erba variopinta e profumata del Paradiso terrestre, raggiante di giovinezza piú che Proserpina, fulgida nello sguardo piú di Venere trafitta d'amore oltre l'usato.

E questi ricordi mitologici e pagani che vengono innanzi proprio nel luogo della perfezione naturale, dimostrano che Dante, medievale, credente, teologo, non rinnegò mai la vita come il puro ascetismo avrebbe consigliato, ma si compiacque non poco delle gentili figurazioni di bellezza e d'amore, che sí leggiadramente gli presentavano gli antichi poeti.

Beatrice stessa, *loda di Dio vera*, nel suo solenne trionfo tra gli angeli e i fiori, come è sempre l'amata donna, così rievoca le *belle membra* che Dante avea contemplate con infinito diletto, ed ha, pur nel volo verso l'Empireo, a quando a quando, grazie donnesche come le « sorrise parolette brevi », finché dal beato scanno volge al fedele amatore uno sguardo e un sorriso assai più di donna che di spirito puro :

.... ed ella, sì lontana
come parea, sorrise e riguardommi.

Par., XXXI, 91-92.

Parea lontana ; ma in realtà, in quella portentosa regione di nitore paradisiaco, essa era viva e vicina al vivo poeta fedele.

Con tutto questo io non voglio rendere troppo materiale quello che non è, né vedere in Dante quello che non ci può essere. Dico solo che Dante nel sacro poema non dimenticò mai la terra e quello che realmente aveva visto in essa. Se scendiamo dall'Empireo nell'antipurgatorio, ci si farà innanzi in Manfredi il primo uomo visto e rappresentato nella poesia italiana, con la grazia della sua leggiadra e forte giovinezza.

Biondo era e bello, e di gentile aspetto.

Purg., III, 107.

Pochi tratti, ma suscitatori di vita per lui come per le figure muliebri, che il Poeta non s'indugia a descrivere. Egli dice che sono belle e così ce le presenta adorne di tutte le grazie che vide intorno a loro, per non so quale armonia evocatrice che esce dal verso, e, quasi direi, compie il fantasma cui la parola accenna.

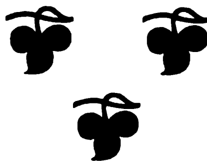
E questo perché manca in Dante quell'analisi della bellezza corporea che si risolve in poesia descrittiva, e dal Petrarca in poi trasse onde di versi più o meno melodiosi da un fremere di chiome intorno a una fronte bianca, da uno schiudersi di labbra rosate o porporine su denti candidi. Egli, come i poeti e gli artisti del suo tempo, non ci offre tipi femminili varî e caratteristici, né ritratti. Un tipo unico di donna sorgeva sotto il pennello dei giotteschi, un tipo di bellezza che possiamo immaginare a nostro piacere sorge dai versi di Dante. Era presto ancóra: bisognava che i cieli si allontanassero assai più dalla terra, che gli sguardi degli uomini imparassero bene a volgersi dalla contemplazione desiosa del Creatore allo studio e all'osservazione della creatura.

Anima profondamente medievale, Dante non vuole esaltare la bellezza corporea più di quanto la sua fede comporti e conceda; ma nel mirabile equilibrio del suo genio vede il corpo umano come parte dell' universo ch' egli andava scrutando ed accogliendo in sé stesso, ora con sottigliezza di osservazioni, ora con sintesi maravigliosa. Lo vede, lo ammira, e ne fa un mezzo per dare poetica consistenza alle sue visioni, trasportandolo vivo ed intatto da questo mondo nell'altro, e superando talora, coll'arte sua di poeta, anche le sue intenzioni di filosofo cristiano. Perché Dante, soprattutto, è poeta, e dall'anima del poeta sorgono creature vive, non larve inanimate. Così uscendo dalla sua penna i precetti si colorano, diventano formule ritmiche, che si ripetono nei secoli da chi le intende e da chi le frantende, per virtú d'armonia, come assiomi di verità.

Concludendo dirò che, per quanto risguarda l'aspetto umano, egli ne sentí tutta la dignità, e ne ebbe una visione chiara, netta, precisa nella sua bellezza e nelle sue deformazioni; per quanto risguarda l'arte figurativa, il merito di Dante sta nell' avere sentito ch' essa dev'essere espressione di un fantasma vivo, operante nello spirito dell'artista, e che può dare molto diletto non solo per le alte cose da essa significate, come volevano gli artisti e i precettisti medievali, ma per la bellezza che ne emana, e per la gioia che se ne diffonde.

Firenze, 1906.

CELESTE TIBALDI.



ANCORA DELL'ORDINAMENTO MORALE DELL'« INFERNO »

Note ed appunti all'Esame critico del p. BUSNELLI

Nel maggio scorso, apparve in questo autorevole *Giornale* un *Esame critico della sentenza* del prof. Ronzoni *sull'ordinamento morale dell'Inferno dantesco.*[1] Ne è autore il padre gesuita Busnelli, il quale riprese, dopo la bellezza di due anni, la discussione cominciata nell'*Osservatore Cattolico*[2] anzi la chiuse, perché, per conto suo, la mia sentenza è già bell'e spacciata e passata *come in giudicato.*

Che tale sia il convincimento del mio oppositore, poco m'importa, perché altri dantisti e di ben altra fama, quali il D'Ancona, il D'Ovidio, il Del Lungo, il Mazzoni e lo Sherillo, che componevano la Commissione giudicatrice della gara dantesca, bandita dal Ministro dell'I. P. ad onorare la data immaginaria della grande visione, giudicarono il mio ragionamento sulla topografia morale « singolarmente pregevole per la larga comprensione del soggetto, come per la sodezza e la sincerità della dottrina »[1].

E non si avrà a male il mio oppositore se fo più conto del parere di quegli illustri critici e letterati, che del suo; né si offenderà, se alla sua decisione non riconosco né l'inappellabilità né l'infallibilità che si suole o si deve annettere alle sentenze di alti tribunali civili o religiosi.

Quanto ai modi della discussione, il gesuita Busnelli fece sulle prime ampia e solenne promessa di comportarsi con « assoluta oggettività e senza acrimonia, con freddezza e con serenità ». Benissimo. Ma qualche volta nel fervore della discussione si scordò dell'oggettività. Alcune volte, e lo noterò man mano che mi si offrirà l'occasione, mi fa dir cose che io non scrissi, e di alcuni argomenti svolti nell'ultimo mio studio relativo all'argomento: *I fondamenti dell'ordinamento morale della D. C.* non si cura affatto. E quantunque debbasi ammettere che pel Busnelli « non valga la fatica di fare un esame speciale »[2] dell'accennato mio studio, pure non gli si può dar lode di grande oggettività, quando assicura i suoi lettori « d'aver sciolto[3] tutti gli argomenti del suo avversario ». Della serenità, l'altra promessa del padre Busnelli, non posso dire nulla, perché la serenità dello scrivere è una dote affatto relativa e va giudicata variamente secondo il carattere e l'educazione delle persone, come secondo la diversità dei luoghi si giudica della serenità del cielo.

Nei mesi d'inverno, qui a Milano, per esem-

---

[1] Proposi la sentenza mia in *Minerva Oscurata: La topografia morale della Divina Commedia*, Milano, Albrighi Segati 1902; l'illustrai nella *Scena dell'azione fittizia della Divina Commedia secondo Francesco Flamini.* Napoli, D'Auria 1903; e la difesi dalle opposizioni del Flamini nei *Fondamenti dell'ordinamento morale della Divina Commedia ed una variante nel Canto IV del Paradiso.* Monza, Artigianelli 1905.

[2] *Osser. Catt.*, anno 1903, num. 108, 117, 128, 142, 160. Il Busnelli volle che la « discussione si agitasse fra noi due soltanto, perché il lettore con più fisso e raccolto sguardo possa seguire la tenzone e darne più sicuro giudizio ». E farò come piace al mio oppositore; ma siami lecita una domanda che non sarà giudicata indiscreta. Il Busnelli, nel corso del suo studio, tocca delle opinioni del Flamini per difenderle da' miei appunti, ora perché non accenna mai ai dissensi ed ai dispareri che ci sono tra lui e il suo venerato maestro? Nell'*Osservatore* ebbe a scrivere che « all'opera del Flamini si potevano fare alcuni appunti » (*Osserv. Catt.* anno 1903, n. 142) e nel suo *Esame Critico* più d'una volta tempera le conclusioni del maestro, e ne lascia rispettosamente da parte gli argomenti, quantunque si fosse prefisso lo scopo di corroborarli e di ribadirli, come si attiene ad interpretazioni del tutto contrarie a quelle da lui proposte. Ora se avesse con minor studio velate queste divergenze, avrebbe portato un po' più di luce sulla questione e sarebbe stato un bell'omaggio alla verità, di cui si mostra tanto tenero. Che qui sull'amore alla verità l'abbia vinta la sua riverenza affettuosa da scolaro? non so; ma comunque siasi, mi prenderò io la briga di rilevare questi dissensi, perché non depongono certo a sfavore della mia tesi. Né credo con ciò di venir meno alla riverenza ed alle stima che si merita quell'illustre letterato e critico, che è il professore Flamini. E credo anzi che sia più rispettosa la mia critica, anche se talora un po' vivace, di certi silenzi o reticenze che si trovano tradotti poi nei giudizii della *Civiltà Cattolica*, (anno 1906, 15 settembre).

[1] *Boll. Uff. del Ministero della P. I.*, 13 marzo 1902.

[2] *Giornale dantesco*, anno 1906, pag. 257.

[3] *Giornale dantesco*, anno 1906, pag. 305.

pio, quando i selciati sono asciutti e le nebbie non velano le guglie del duomo, si sente non raramente dire: oggi è sereno! ed un tale giudizio farebbe ridere, se si pronunciasse in città meno avvezze alla nebbia.

Il Busnelli però facendo un po' di esame di coscienza sul finire del suo esame critico, mentre si compiace seco di aver mantenuta la prima promessa, fa scuse « se pel desiderio che la verità avesse il suo luogo, gli era sfuggita qualche parola meno cortese ». Forse si accorse di qualche nuvoletta offuscante qua e là il sereno del suo libro; ma poteva risparmiarsi la noia di fare scuse: non sono quelle parole meno cortesi, e poteva aggiungere quel soffio d'ironia che avviva le sue pagine, non sono come nubi d'incenso salienti al trono della verità?

Io però, a scanso di rimorsi, che non saprei quetare, come fa il Busnelli coll'amore squisito e purissimo della verità, prometterò appena d'essere oggettivo, nelle osservazioni a due punti dell'*Esame Critico* del mio oppositore. E mi limito ad essi per ora, perché sono i punti essenziali della questione tanto dibattuta.

I.

Il criterio esegetico del P. Busnelli.

La grande confusione che regna fra i dantisti sull'ordinamento morale della *Commedia*, deriva, a parer mio, dalla diversità dei criterî, seguíti dagli studiosi dell'importante questione.

E funesto mi parve sopratutto il criterio aprioristico di vedere nella *Commedia* colorite poeticamente le teorie aristoteliche, per il motivo che Dante è un seguace fervoroso e convinto del grande filosofo di Stagira.

Per questo mi proposi di studiare la *Commedia* non come l'opera di un aristotelico o di un tomista, o di un platonico o di un bonavventuriano, ma come l'opera di un autore, di cui non si conoscono le tendenze e le idee filosofiche. Pensavo e penso che un tale studio, scevro di preoccupazioni, permetta di raccogliere piú sicuramente il pensiero filosofico o teologico del Poeta nella sua genuinità.

La scuola a cui appartenne il Poeta oppure le sue predilezioni scientifiche, logicamente si devono studiare dopo, comparando le sue teorie con quelle dei grandi filosofi del suo tempo o dell'antichità.[1]

Contro un tale procedimento il Busnelli non trova nulla da opporre; pure non lo segue e gliene preferisce un altro che è il rovescio della medaglia.

Lo espongo colle sue stesse parole: « Chi consideri quanto studio ponesse Dante nell'approfondire e far sua la filosofia del suo tempo, e come nelle sue opere minori appaia ammiratore e seguace, quasi esclusivo, dello Stagirita, può, toltosi in mano la *Commedia*, senza non lieve fondamento affermare che anche in quella Dante dovesse seguire gli autori di cui altrove si fa discepolo ». E perché « il *Convito*, la piú importante delle sue opere minori, poco o nulla differisce per tempo dal Poema, togliamo ragione ad ammettere come assai probabile o verosimile che anche nella *Commedia* l'autore non mutasse le sue opinioni scientifiche ».

E con questo conchiude: « Non potremo anche noi, per intendere il sacro poema, far ciò che fece il Poeta prima di scriverla, voglio dire andar là dove la filosofia si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole dei religiosi e alle disputazioni dei filosofanti, di cui per rintracciarle ci restano le conclusioni nell'opere stesse dell'Alighieri? »

È temperato e molto il mio oppositore; perché non difende il suo metodo come l'unico buono, od anche soltanto come preferibile agli altri, ma si propone di farlo passare come lecito. Ma nemmeno a questo riesce. Perché è sicuro un tale criterio? Stando alle sue parole « si può ritenere *non senza fondamento* che nella *Commedia* siasi Dante mantenuto *quasi esclusivo* seguace di Aristotele, ed è solo *assai probabile e verosimile* che nella *Commedia* non mutasse le opinioni filosofiche esposte nel *Convito*.

Dunque sicurezza propria non si dà anche pel

---

[1] « Il Busnelli (*Giornale dantesco*, pag. 258) mi fa colpa « di spiegare le oscurità della *Commedia* piú che colla *Commedia* stessa coi commentatori della Scrittura » precisamente come coloro che ricorrono all'*Etica Nicomachea* ed ai *Commentarî* dell'Aquinate ad essa. Ciò non è esatto. Io non trovai nella discussione nostra passi della *Commedia* che non fossero chiari in sé stessi o che non potessero essere perfettamente chiariti colla *Commedia*. E se ricorsi ai teologi medioevali, ai commentatori biblici ed agli statuti, non fu già per illustrare il senso dei versi o dell'espressione della *Commedia*, ma per vedere se le dottrine della *Commedia* si avvicinassero piú alle teorie di quegli scrittori od a quelle dello Stagirita.

Seguii insomma il sistema esegetico sopra esposto, che è assai diverso da quello del Busnelli, il quale, sposato il principio che il Canto XI dell'*Inferno* va spiegato coll'*Etica Nicomachea*, mette alla tortura quei poveri versi, finché combaciano colle sentenze del Maestro di color che sanno.

Busnelli; ma solo si danno delle probabilità o verosimiglianze.

E quand'anche toccassero quell'alto grado che avrebbero, secondo i suoi conti — fatti senza l'oste per altro! — non si potrebbe escludere con sicurezza che Dante nella *Commedia* in questo o quel punto abbia preferito ad Aristotele un altro maestro. Ma la sicurezza del criterio del mio oppositore scema coll'abbassarsi dei gradi di verosimiglianza e di probabilità da lui computati.

Egli scrisse che « nell'opere minori Dante appare ammiratore e seguace quasi esclusivo di Aristotele ».

Qui devesi intendere che egli alludesse all'opere filosofiche, a meno che veda sprizzare delle teorie aristoteliche da ogni pagina della *Vita Nuova* e da ogni poesia amorosa; epperò l'opere, in cui l'Alighieri mostra le sue predilezioni in punto di filosofia, sono il *Convito* ed il *De Monarchia*.

Ma del *De Monarchia* non fa neppure il nome; [1] e c'è in questo dell'avvedutezza, volevo dire della malizia non aristotelica, s'intende, né medioevale.

Forse il Busnelli ricorda che l'iroso frate domenicano Guidone Vernani da Rimini confutò il *De Monarchia*, combattendolo punto per punto con Aristotele alla mano e diede poi al poeta del *depravator philosophiae aristotelicae*. Ed avrà passato i limiti del giusto l'acerbo critico, ma come avrebbe potuto lanciare la accusa ingiuriosa, se davvero il Poeta vi si appalesasse per un ammiratore ed un seguace quasi esclusivo dello Stagirita?

Resta il *Convito*, sul quale il Busnelli fa molto assegnamento, perché un'opera composta nel giro di anni, in cui il Poeta lavorava attorno alla *Commedia*.

E senza discutere la esattezza dell'osservazioni sulla data del *Convito*, gli ripeterò quello che opposi al Flamini, che cioè male si argomenta dal *Convito* alla *Commedia*, perché in essa il Poeta è meno legato a scuole ed a maestri. E questo avviene, non perché il suo pensiero, quando scriveva il *Convito*, fosse meno maturo di quando dettava i Canti sublimi della *Commedia*, ma perché diverso era l'intendimento propostosi nelle sue opere.

Volle fare un commento dotto o scolastico nel *Convito*; epperò, secondo l'uso del tempo, raccolse ed ordinò i pensamenti di coloro appena che erano cinti dell'aureola di scienziati.

Nella *Commedia* invece scrisse non solo per i dotti, e vi mescolò sottili disquisizioni teologiche e leggende popolari, dottrine che avevano il suggello della scienza e opinioni e credenze che erano diffuse e vive nel popolo, anche se derise o non accettate dai dotti.

Nel *Convito* in altre parole, si riflette il pensiero dotto del suo tempo, mentre nella *Commedia* si rispecchia mirabilmente tutta la vita intellettuale che si agitava dentro e fuori delle scuole. Di qui l'impronta diversa delle due opere, una delle quali sembra il lavoro di un filosofo novellino, pauroso di lasciare l'orme di chi l'aveva preceduto nell'arduo cammino, l'altra l'opera dell'uomo di genio che scorre liberamente i campi del sapere e vi sceglie ciò che meglio serve a' suoi ideali.

Aggiungasi che il Busnelli mette la questione dell'aristotelismo dantesco in termini troppo generici ed insidiosi.

Spiegai a lungo in quegli sgraziati *Fondamenti dell'ordinamento morale* — dico sgraziati, perché il Busnelli non li trovò degni di essere presi in esame — che non basta gridare: Dante è un aristotelico fervoroso e convinto! ma conviene cercare se i suoi fervori e le sue convinzioni finissero all'Aristotele ritoccato e fatto cristiano dai teologi del medio evo, o se all'Aristotele puro e genuino non isvisato dai filosofi arabi né emendato dai filosofi cristiani. O piú chiaramente conviene cercare: nei punti dottrinali, in cui i grandi maestri della teologia del suo tempo, dissentivano da Aristotele, qual'era l'atteggiamento di Dante? Si stava coi

[1] Ecco un dissenso tra il discepolo ed il maestro. Il Flamini contava tanto sul *De Monarchia* per provare l'aristotelismo di Dante; ed il Busnelli la mette nel grado della *Vita Nuova* e dell'altre opere minori. Ed un altro di maggior importanza si ha in ciò.

Il Flamini, a provare che Dante fece suo il criterio delle tre male disposizioni, insisteva sulle parole di Virgilio *la tua Etica*, che costituiscono per lui un argomento decisivo. Ora il Busnelli ebbe a scrivere: « È certo che a farci ritenere che Dante fece sua la ripartizione aristotelica, nulla gioverebbe la notizia del grande amore e del lungo studio di Dante che gli fecero cercare l'*Etica*, se non avessimo il dato positivo del nominar che fa il Poeta la ripartizione aristotelica nel Canto dell'ordinamento infernale ». *Giornale dantesco* pag. 207. E implicitamente ci dice che le parole « *La tua Etica* » che esprimerebbero vigorosamenre tutto il grande amore ed il lungo studio postovi dal Poeta, da sole, provano un bel nulla. Ciò che vale pel Busnelli è il dato positivo dell'enumerazione delle male disposizioni fatta dall'Alighieri. Ma perché allora tanto insiste sull'aristotelismo di Dante fino a farsene un criterio esegetico? E si badi anche che, a detta del Busnelli, la predetta enumeraziane costituisce un fondamento soggetto a discussioni!

teologi, o li lasciava per rinnovellare il pensiero e la dottrina del filosofo antico?

Solo quando il Busnelli dimostrasse che Dante si appigliò a quest'ultimo partito, potrebbe dare una base salda al suo criterio esegetico, perché sulle tre male disposizioni, il punto della nostra discussione, tra Aristotele ed i teologi, c'erano dei dispareri.

Io li credo profondi e il Busnelli, quantunque si industri a stabilire un perfetto accordo tra quei grandi pensatori, non vi riesce appieno; anzi ammette qualche diversità di apprezzamenti e dovrà ammetterne altre e di assai maggior rilievo, a meno che si ostini a chiudere gli occhi alla luce non di fallaci raziocinî, ma dei fatti.

Né vale l'oppormi che io « metto il Poeta in contradizione con sé stesso nei pensamenti e nei concetti scientifici, e che prima di far questo devesi con maggior cura misurare il progresso del suo spirito nella penetrazione di quei volumi che furono come i compagni indivisibili non pure della sua vita lieta, ma anche nell'amaro lungo esiglio »[1]. Queste sono parole belle, se vuolsi, ma nulla piú. Per dire che metto Dante in contradizione bisognerebbe provare almeno che in alcuna dell'opere minori, sia stata esposta ed accettata la teoria delle tre male disposizioni aristoteliche. E non è una volata rettorica il parlare dei volumi *compagni indivisibili del Poeta nel lungo amaro esiglio?*

Parrebbe che il Busnelli abbia frugato nella valigia del poeta esule, e v'abbia trovato l'*Etica Nicomachea* col relativo commento di san Tommaso, per pronunciarsi con tanta sicurezza. Ed un altro bel motivo rettorico è il magnificare Dante come « *un genio nato alla speculazione* ». Chi nega al grande Fiorentino mente acuta e poderosa che avrebbe lasciate tracce luminose, quando si fosse volta ai problemi filosofici dei suoi tempi? Ma la storia ci attesta che Dante si dedicò sopratutto alla politica ed alla poesia, e che se delle scienze filosofiche e teologiche si giovò mirabilmente per l'altissimo suo canto, non fece però il filosofo od il teologo di professione e tanto meno si votò alla restaurazione del puro e genuino aristotelismo.

Come quindi è vacillante il fondamento posto dal Busnelli a base del suo procedimento ermeneutico! come scosse le invocate probabilità e verosimiglianze, e di conseguenza come risulta il suo criterio mal sicuro!

E se è mal sicuro, è per ciò stesso pericoloso. Non si corre rischio di essere trascinati a dare interpretazioni aristoteliche a passi della *Commedia*, in cui Dante si ispirò ad altri autori? Chi si mette occhiali verdi o scuri, vede tutto color verde od oscuro; e cosí parimenti, una volta adottato il criterio esegetico del Busnelli, una tinta aristotelica deve diffondersi su tutta la *Commedia*.

Ma c'è di peggio: come si accorda il suo metodo colle leggi piú certe e piú indiscutibili di ermeneutica? Esse vogliono che il sugo ed il contenuto di un'opera si raccolga dalla lettura e dallo studio di essa, e propongono le tendenze e le predilezioni scientifiche dell'autore come sussidio, buono pei passi ambigui ed oscuri; e perché il Busnelli eleva a principio fondamentale quello che generalmente si ritiene un ripiego ed un aiuto, a cui solo in certi casi devesi ricorrere? E perché modifica la norma prima e piú sicura intrecciandovi l'altro espediente? Siccome poi la polemica nostra s'incentra nell'interpretazione del Canto XI dell'*Inferno*, dove, a detta del Busnelli, « Dante è tutto inteso a fornirci una assai *chiara* ed assai buona ripartizione del baratro infernale[1] », ne segue che il suo metodo è in aperta contradizione colle norme di ogni ermeneutica. Per esso anzi il mio oppositore si avvolge e si aggira in un circolo vizioso[2].

Da noi si discute se la distribuzione dei dannati, che Dante spiega nel Canto XI dell'*Inferno*,

[1] *Giornale dantesco*, pag. 260.

[1] *Giornale dantesco*, pag. 271.

[2] Il Busnelli non vuole che si chiami aprioristico il suo metodo: e sentasi perché. « Il mio metodo, se rispetto la *Commedia* può incorrere nell'apriorismo, riguardo al Poeta è assai a posteriori » *Giornale dantesco*, pag. 258. Aggiusta di gran cose il Busnelli colle sue distinzioni; ma chi ne resta persuaso? A mezzo del suo esame torna a respingere la nota un po' sospetta, e dice: « pel dato positivo del nominar che fa il Poeta la ripartizione aristotelica nel Canto dell'ordinamento infernale, su questo terreno si cammina non *a priori* e per congetture, ma *a posteriori* e con fondamento, soggetto si a discussioni, ma non campato in aria » *Giorn. dant.*, pag. 267. Ma si rifletta: Se il criterio esegetico del Busnelli diventa *a posteriori* per la citazione dell'*Etica*, che ha luogo nel Canto XI dell'*Inferno*, ne segue che era un criterio aprioristico, finché si fondava sul fatto piú o meno sicuro che nell'opere minori Dante si mostra un ammiratore ed un seguace esclusivo d'Aristotele.

E se quel criterio *aprioristico* diventa *a posteriori* per l'enumerazione delle tre male disposizioni aristoteliche, sarà lecito usarne, siccome la discussione nostra si aggira appunto sul valore che ha per Dante la predetta enumerazione? È per questo che dissi illogico il procedimento del Busnelli.

sia aristotelica o no; ed il Busnelli a risolvere la disputa parte dal principio: la *Commedia* va interpretata coll'*Etica* a Nicomaco e col Commento che vi fece s. Tommaso. E non si ha qui una bella e buona petizione di principio?

Chi mi ha seguíto fin qui converrà con me nel rispondere al padre Busnelli che il suo criterio esegetico non si può adottare, perché malsicuro, pericoloso ed illogico. E vedremo súbito la sua maligna influenza penetrare e risplendere in una parte piú e meno altrove dell' interpretazione che il Busnelli fa del passo della *Commedia*, che è il fulcro della questione dell'ordinamento morale.

II.

Esegesi del Canto XI.

Io non intendo commentare tutto il Canto XI, ma quella parte soltanto, in cui è spiegato l'ordinamento morale dell'*Inferno* e che va dal verso 22 al 90, e nemmeno voglio occuparmi di tutti e singoli questi versi, ma di quelli soltanto che tracciano le linee generali della distribuzione dei dannati, od hanno con essa una stretta attinenza.

La definizione della malizia. Essa è data nei versi tanto discussi:

D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
ingiuria è il fine ed ogni fin cotale
o con forza o con frode altrui contrista.

Non occorre che mi dilunghi nel discutere gli appunti mossimi dal Busnelli, perché mi attenni a queste altre norme esegetiche: « di spiegare la *Commedia* colla *Commedia* e di non ricorrere ai parallelismi coll'opere minori del Poeta e coll'opere di filosofia o di teologia universalmente studiate, se non quando fossero evidenti ». Di queste norme pochissimo o nessun uso farò in queste note, e perciò basterà avvertire che non fu oggettivo il Busnelli, quando sillogizzando deduce che io accetto soltanto il parallelismo letterale o verbale, per ricordarmi poi il *littera occidit*, *spiritus vivificat* e tante altre belle cose. Io parlai soltanto di parallelismi evidenti e non mostrai affatto predilezioni per i parallelismi materiali o di parole, né avversioni per quelli formali o di pensiero.

E credo necessaria l'evidenza per stabilire il parallismo, perché questo ripiego esegetico è come il passaporto di ogni interpretazione.

Avremo qualche saggio dei parallelismi, cui ricorre il Busnelli, come avemmo occasione di notare che lo *spiritus qui vivificat* è per il mio oppositore il pensiero aristotelico che, a suo dire, pervade ed anima tutto il Canto XI dell'*Inferno*.

Ed è verissimo per lui che *littera occidit*; perché non permette il passo alle interpretazioni che, come merce di contrabbando, si coprono sotto la bandiera del parallelismo di pensiero.

Il Busnelli nell'*Osservatore cattolico*[1] vedeva in questa terzina non una definizione della malizia, ma appena una descrizione; perché non vi scorgeva l'elemento essenziale d'ogni buona definizione il genere prossimo, o la differenza specifica che si fosse.

Io gli osservai che era ridicolo pretendere in un poema una definizione, quale si ha diritto di trovare in un trattato scientifico; ed ora, non so perché, non torna piú sulla sua curiosa trovata. Fu forse attratto da nuova scoperta e non meno curiosa?

Nella terzina egli scovò (a lui l'onore di essere il primo tra i tanti studiosi di Dante!) « uno stratagemma ed una finezza delle molte che ci sor prendono nella *Commedia* ».

Ecco quale: « La malizia, scrive, punita nella città di Dite, vedremo come Dante l' identifichi coll'ingiustizia, di cui dice che è « *massimamente odiata* » siccome tradimento, ingratitudine, falsità, furto, rapina, inganno e simili: delitti da lui poscia distribuiti ne' tre cerchietti della città roggia come colpe di malizia di cui ingiuria è il fine. Ma in bocca a Virgilio pone solo che la malizia *odio in cielo acquista* e non già che è *massimamente odiata* e lo avrebbe potuto facilmente, aggiungendo un *piú* al verso senza storpiarlo; cosí per esempio:

d'ogni malizia ch'odio in ciel piú acquista
ingiuria è il fine...

Ma allora Dante, che si finge discepolo e discente, ne avrebbe dedotto facilmente, che dunque que' che su di fuor sostengon penitenza sono meno odiati o in ira a Dio; e gli sfuggiva cosí il destro di far la sua domanda a Virgilio, fondandosi sul principio che ogni peccato è in odio al cielo, e di udirsi ricordare da lui il criterio generale distributivo dell'*Etica* per inchiudere nel disegno del Canto XI anche gl'incontinenti, a cui, prima della sua interrogazione, Virgilio non aveva accennato[2] ».

Povera *Commedia* se contenesse molte di queste finezze! Perché non è un mezzuccio volgare, un ripiego puerile quello di esporre in modo equivoco, impreciso e falso una teoria per aprirsi la strada ad una obbiezione!

Ho detto modo equivoco impreciso e falso, perché ci corre molto tra il dire: d'ogni malizia

[1] *Osservatore catt.*, anno 1903, 4-117.
[2] *Giornale dantesco*, pag. 205.

che è piú odiata o massimamente odiata in cielo, ingiuria è il fine, ed il dire: d'ogni malizia ch'odio in cielo acquista ingiuria è il fine. Sono due asserzioni filosofiche che hanno un senso profondamente diverso; né occorrono troppe parole a dimostrarlo.

La prima espressione lascia supporre e fa intendere che si danno altre malizie quelle, di cui l'ingiuria non è fine, che sono meno ree, epperò meno invise a Dio; l'altra invece fa conchiudere che o tutte le malizie hanno per fine l'ingiuria, oppure che le malizie, di cui l'ingiuria non è fine, non acquistano odio in cielo.

E se Virgilio usò la prima proposizione annettendole il valore proprio della seconda, conviene dire che parlasse coperto e conoscesse l'uso delle restrizioni mentali, oppure che siasi espresso cosí malamente che la parola gli falsò affatto il suo pensiero.

A questo in fondo si riducono gli stratagemmi e le finezze scoperte e lodate dal Busnelli. Ma per giungere alla sua bella scoperta il Busnelli ha dovuto contravvenire alla norma fondamentale di ermeneutica che impone di stare al senso che letteralmente si racccglie dalle parole di un autore.

Ora Dante scrisse:

> D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
> ingiuria è il fine...

e non è lecito pensare che abbia voluto dire e fare intendere quello che le parole da lui usate non dicono, ossia non è lecito pensare che quei versi equivalgano a questi altri:

> D'ogni malizia ch'odio in ciel piú acquista
> ingiuria è il fine.

Ma è del passo del *Convito*, che deve essere messo in armonia colla *Commedia*, che si fa forte il mio oppositore.

E gli si deve rispondere che per mettere d'accordo due brani di opere diverse di un autore, non è mai lecito far violenza al senso letterale di una definizione. Qui poi gli si può anche osservare che fra il passo del *Convito* e la definizione della *Commedia* non si dà parallelismo di sorta; perché nel *Convito* Dante intende misurare la gravezza delle colpe di malizia, mentre nei versi della *Commedia* non si propone altro che di precisare il concetto della malizia.[1]

Ma è bello indagare da quali ragioni è stato indotto il Busnelli ad escogitare lo stratagemma e la finezza che a nessuno diede finora nell'occhio. Qnesta mezza terzina mette in un serio imbarazzo tutti i dantologhi che vogliono spiegare coll'*Etica Nicomachea* le criminologia dantesca.

E difatti per Aristotele — il Busnelli non me lo negherà — anche l'incontinenza è una specie di malizia, una *malitia secundum quid*. Ora se d'ogni malizia, ch'odio in cielo acquista, ingiuria è il fine, ne deriva che anche dell'incontinenza l'ingiuria dev'essere il fine. E questo è uno strafalcione filosofico; ma logicamente inchiuso nella definizione dantesca, spiegata con Aristotele.

E se si vuole fuggire questo errore filosofico, si cade in uno teologico, e sarebbe questo: se d'ogni malizia, ch'odio in cielo acquista, ingiuria è il fine, e se l'incontinenza non ha per fine l'ingiuria, ne deriva che sia una malizia che non acquista odio in cielo.

Si è tra Scilla e Cariddi; epperò i sullodati dantisti o intendono capricciosamente la definizione del Poeta, o escono fuori con dei supposti fraintendimenti o con degli stratagemmi e delle finezze. Tentano anche un'altra scappatoia e dicono che Dante non ha definito con quei versi la malizia in genere, ma soltanto ogni malizia punita nella città roggia. Ed il Busnelli intende sempre cosí il verso del Poeta. Ma è facile chiudere loro il passo. È verissimo che Dante nel Canto XI enumera le malizie punite in Dite, ma è altresí indubitato che all'enumerazione particolareggiata premette una definizione generica della malizia.

Egli parla *d'ogni malizia ch'odio in cielo acquista*, epperò dalla sua definizione esclude appena le malizie, che non acquistano odî in cielo, quali sarebbero le imperfezioni fisiche, che Dante chiama non una volta sola malizia; mentre v'inchiude tutte

[1] Ecco uno de' casi di parallelismo formale, di che il Busnelli si vale per coonestare la violenza alla lettera della *Commedia*. Dante definisce la malizia

> D'ogni malizia, ch'odio cielo acquista
> ingiuria è il fine;

nel *Convito* disse che i tradimenti, i furti, le rapine, ecc. sono le *ingiustizie che sono massimamente odiate in cielo;* dunque, conclude il Busnelli, in forza del parallelismo formale, Dante anche nella *Commedia* deve aver inteso dire:

> D'ogni malizia, ch'odio in ciel più acquista
> ingiuria è il fine.

Ma quel *più* gli restò nella penna; e sempre in omaggio al parallelismo ed all'adagio che *littera occidit et spiritus vivificat*, in quella definizione scopre uno stratagemma.

le malizie morali e non soltanto quelle punite in Dite [1]. Recai più ampie prove di ciò nei *Fondamenti dell'ordimento morale;* ma il Busnelli che si vanta di essere tanto oggettivo, si accontentò di stralciare, da quegli argomenti, una proposizioncella per dirla, dopo un lungo giro di arzigogoli, una puerilità od una enormezza.

Ed è per questo che io conchiudo ancóra; quando si voglia dare un senso aristotelico alla definizione dantesca:

D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
ingiuria è il fine,

bisogna ammettere che Dante abbia preso un bel granchio filosofico o teologico; oppure bisogna ricorrere a dei pretesi fraintendimenti, come fanno il Sanesi ed il Flamini, come vedremo; e se questo non piace, bisogna sbrigliare la fantasia, perché vada in cerca di stratagemmi e di finezze artistiche, e sopratntto non si può rispettare il senso letterale della definizione dantesca. Ora io comprendo benissimo che tutto questo arzigogolare è necessario per giungere alla meta prefissa che cioè Dante, qualche terzina più sotto, enumerando le tre male disposizioni aristoteliche, vi enuncia il suo criterio distributivo dei dannati. Ma questi arzigogoli, questi sforzi sono la più aperta condanna della voluta ed impostasi interpretazione. Chi non ha mete prefisse da raggiungere, né il proposito fermo di fare dell'Alighieri sempre e dovunque un seguace di Aristotele, interpreta quel verso importantissimo in modo assai più facile, e si mostra assai più ossequioso alla lettera della *Commedia.*

Dante scrisse:

D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
ingiuria è il fine....

e l'intende così: Dante ragiona *di ogni malizia che acquista odio in cielo;* e dunque deve comprendere nelle sue parole tutte le malizie morali, tutte le malizie che sono invise al cielo. Di tutte queste malizie *ingiuria è il fine;* quindi ripone la loro essenza nella ingiuria o nella lesione di qualche diritto.

Ne segue pertanto che, nel pensiero del Poeta, ogni colpa che leda i diritti altrui appartiene alla famiglia della malizia; e che da essa siano escluse tutte le colpe che, pur essendo una infrazione delle leggi divine od umane, non importano infrazione di diritti, ossia non abbiano per fine l'ingiuria.

Un tale concetto della malizia poi non era una novità, né molto meno era falso; perché avevano un corso abbastanza largo e rispettato anche queste definizioni: *malitia est voluntas nocendi; malitia est cupido vindictae* [1].

[1] L'ampiezza che Dante diede a quell'*ogni malizia* va misurata dall'aggiunto *ch'odio in cielo acquista;* epperò devesi logicamente intendere che ragioni non delle sole malizie punite entro Dite, ma di tutte quelle che acquistano odio in cielo. Perché il P. Busnelli sorvolò a questa ragione, che a me pare decisiva? Cfr. *I fondamenti* ecc., IV, pagg. 49 e segg.

[1] In un paragrafo del suo esame intitolato serenamente: *Una variante di principio* (*Giornale dantesco,* pag. 295), il Busnelli mi avverte che qui non spiego la *Commedia* colla *Commedia* ma colle chiose bibliche medievali. Dopo quanto scrissi in altra nota dovrei passar oltre, senza curarmi dell'inutile avvertimento; ma voglio rilevare la prova di fatto, che qui si ha, della diversità dei due indirizzi esegetici.

Io dopo aver desunto dalla lettera della *Commedia* il senso della definizione della malizia, cerco se altri scrittori ne avevano un simile concetto; e, trovato che i chiosatori biblici medievali la definivano quasi colle stesse parole, non cerco più altro. Il Busnelli — ecco l'influenza maligna del suo criterio! — vuole che la definizione dantesca combaci con quella data da Aristotele nel libro VII dell'*Etica*, e che fa? Fa della lettera della *Commedia* il bell'uso che vedemmo, e poi si accinge a provare che le due definizioni della malizia: *malitia est voluntas nocendi,* e *malitia est electio interior mali,* sono la stessa cosa o due sinonimi. E tutto si può provare coi sillogismi! Ma, senza entrare in discussioni filosofiche, che rimando a tempo migliore, domando se le due definizioni si equivalgono di fatto, perché l'una si attaglia alla *Commedia*, senza sforzi esegetici di sorta? e l'altra esige le sottigliezze ed i sillogismi e gli strappi alla lettera che si ammirano nell'interpretazione del mio oppositore?

Nel citato paragrafo si legge ancóra: « Dante usò certamente non poco de'Commenti biblici, e lo mostrerò altrove chiaramente, ma la digressione scientifica del Canto XI dell'*Inferno* si trova principalmente nell'opere ivi citate dal Poeta e sono oltre il Genesi, tre delle più magistrali opere dello Stagirita che il Poeta aveva fatte sue ».

La *dimostrazione chiara* dell'uso che dei Commenti biblici fece l'Alighieri, a cui qui si allude, si diede negli articoli usciti nella *Civiltà cattolica* intesi a provare che l'idea primigenia del *Paradiso* terrestre dantesco fu attinta dal Commento al Genesi di Ruperto, e precisamente dal passo, in cui si spiega il significato allegorico della spada fiammeggiante del Cherubino posto a guardia dell'Eden, dopo la colpa d'Adamo. Non voglio discutere l'opinione del padre Busnelli. I geni non si smentiscono mai. Galileo, dalla lampada oscillante nel duomo di Pisa, derivò la scoperta che tutti sanno, e perché l'Alighieri non avrà colto l'idea primigenia del suo Eden, sulla punta della spada del Cherubino? Osserverò appena: se pochi raffronti tra l'Eden dantesco ed il Commento dell'abate Ruperto, costituiscono una prova chiara e sicura dell'uso fatto da Dante di quell'opera; perché non si avrà una prova

E poiché tali definizioni sono quasi letteralmente tradotte dal verso dell'Alighieri, perché ostinarsi a voler credere che il Poeta quando definiva la malizia, con quel semplicissimo verso, anziché alle popolari definizioni vive a' suoi giorni, pensasse al complesso concetto aristotelico in cui la malizia si divideva in *malitia simpliciter*, in *malitia secundum quid* ed *in malitia bestialis?* Che il Poeta non si sia accorto degli errori filosofici o teologici, cui dava luogo la sua definizione, quando con essa avesse voluto riassumere il pensiero aristotelico? E sí che pesò e misurò tutte le parole del Canto XI, ci assicura il Busnelli! E perché non è ricorso qui alle distinzioni ed alla terminologia scolastica che sarebbero state tanto opportune, come fece in altri Canti del *Purgatorio* e del *Paradiso?* Ma che valgono queste osservazioni? Dante è uu aristotelico e la *Commedia* va commentata coll'*Etica* aristotelica, anche a costo di dover fare strappi al senso letterale delle parole, e fantasticare stratagemmi e finezze, che a chiamarli col nome vero, sono equivoci ed imprecisioni di linguaggio.

I Violenti. — Virgilio prosegue la sua spiegazione: Poiché la malizia, che ha per fine l'ingiuria, si ottiene con forza e con frode; e perché la frode è male proprio dell'uomo, occupa di ragione la parte piú bassa di Dite. E per conseguenza:

De' violenti il primo cerchio è tutto
ma perché si fa forza a tre persone
in tre gironi è distinto e costrutto;
a Dio a sé al prossimo si puote
far forza dico in sé ed in lor cose
come udirai per aperta ragione.

Chi legge senza idee preconcette questi versi, intende che nel cerchio primo di Dite sono racchiusi i violenti, e nelle sue tre suddivisioni stanno tre specie di *violenti*, quei che *fan forza* a Dio, a sé ed al prossimo, ossia i violenti contro Dio, contro sé stessi e contro il prossimo. Si può essere piú chiari ed espliciti? Eppure il Busnelli sostiene che nel cerchio settimo Virgilio intese racchiudere i matti bestiali.

Né a scrollare la sua convinzione valse l'avergli fatto osservare (osservazione ben ovvia e che dà negli occhi di chi anche non la vuol vedere) che Virgilio presenta sempre col proprio nome tutte le schiere dei dannati che Dante ha visitato, e col proprio nome designa quelle che sta per visitare. Perché mai avrebbe fatto un' eccezione per i violenti? La quale eccezione non poteva trovare un luogo meno adatto, perché cadrebbe nel Canto, in cui il Poeta era tutto inteso a darci « un' *assai chiara* divisione del baratro infernale ».

Né il Busnelli si preoccupò delle ragioni che avrebbero mosso Dante a battezzare con un nome proprio tutte le famiglie de' suoi dannati, e che esposi a lungo in *Minerva oscurata* [1], anzi non le prese neppure in considerazione.

Ivi ho detto che Dante, per la natura proteiforme del peccato, fu quasi costretto ad indicarci per nome i suoi dannati; e che chi non voglia logicamente permettere lo sconvolgimento intero della criminologia dantesca, deve rigorosamente attenersi alle sue *formali presentazioni.* Che importa che i violenti possano essere materialmente dei bestiali, dato che lo siano, se il Poeta volle considerarli formalmente come violenti?

Si viola quindi non solo la lettera, ma lo spirito della *Commedia* quando si legge *bestiali* dove l'Alighieri scrisse *violenti*, e *bestialità* dove è scritto *violenza* o peccato che consiste in *far forza.*

Aggiungerò: gli statuti medievali ed i trattati di morale scientifici o popolari parlano spessissimo di colpe di violenza, e quelle colpe non chiamano mai *bestialità*, perché quel nome era stato dall'uso consacrato ad indicare la colpa piú

ugualmente sicura e chiara che Dante attinse dai Commenti biblici la definizione della *malizia: malitia est voluntas nocendi*, mentre la troviamo intera e quasi tradotta nella *Commedia?*

Né voglio dimenticare che il Busnelli dice la sua una dimostrazione chiara, quantunque non sia riuscito a trovare un dato positivo che a Dante fossero note, non che l'opere, il nome del pio abate. E non ci può essere dubbio che abbia conosciuto invece alcuno dei Commenti biblici, o dei trattati di morale od anche soltanto la Glossa, in cui ricorreva la diffusa definizione. Ma prosegue il Busnelli: le fonti della digressione scientifica del Canto XI sono l'opere ivi citatate e che Dante dice d'aver fatte sue: *la tua Etica!* Per l'oggettività propostasi dal mio contradittore gli correva l'obbligo di rispondere a quanto dimostrai polemizzando col Flamini, che cioè le due famose parole; *la tua Etica* sono null'altro che una frecciata piena d'ironia. Cfr. I. *Fondamenti* ecc., pagg. 24 e segg. E senza questo basta la citazione materiale di un'opera, per dire che essa è fonte, anche se nulla della sua dottrina vi è stato attinto? È il nostro caso. Nel Canto XI si fa menzione dell'*Etica*, ma vedemmo se si derivò da essa il concetto di malizia, e pure si vedrà se siane derivata la nozione della matta bestialitade.

[1] *Minerva oscurata*, VIII, pag. 122.

rea di lussuria. Ed è verosimile che il Poeta nel mentre che è tutto inteso — ripeto le parole del Busnelli — a darci un' *assai chiara* divisione de' suoi dannati, intenda presentarci dei bestiali, quando ripetutamente ci parla di violenti, di peccatori che fan forza a Dio, a sé, al prossimo? Ma questo non vuol dir nulla. Dante, fervoroso e convinto aristotelico, nel Canto XI deve avere sunteggiate e fatte sue le dottrine dell'*Etica;* ed esse esigono che nel cerchio dei violenti dolorino i matti bestiali.

Cosí ragiona il mio oppositore, e tira innanzi allegramente, poco curante delle leggi piú elementari dell'esegetica, che vietano ogni violenza al senso letterale dell'opere che si commentano, e meno ancóra delle difficoltà che gli furono opposte.

Le lodi di Dante a Virgilio. — Come Virgilio ebbe finito di spiegare la struttura fisica della città di Dite e di indicare quale razza di peccatori era relegata in ciascuno dei dolorosi quartieri, Dante esce in questa lode d'affettuosa riconoscenza ed ammirazione:

Maestro, assai chiaro procede
la tua ragione, ed assai ben distingue
questo baratro e il popol che il possiede.

Sono chiarissimi anche questi versi di Dante e, per chi legge la *Commedia* senza prevenzioni, dicono che Dante ha inteso perfettamente quale sia la struttura fisica e l'ordinamento morale di Dite; onde su questo logicamente non deve piú sollevare dei dubbî.

Ma il Sanesi ed il Flamini sostengono che Dante fraintese — o, lo si capisce, *finse* di *fraintendere* — la definizione della malizia. Ciò a me sembra inammissibile, perché ripugna col senso letterale dei versi riportati.

Ivi è detto che Dante trovò assai ben distinto il popolo che abita la città dolente e trovò assai chiara la ragione, secondo la quale quel popolo sciagurato è distribuito.

Ora come può avere Dante compresa la razionale distribuzione dei dannati di Dite, senza aver inteso il principio messo a base del ragionamento, che è la definizione della malizia già esaminata: *d'ogni malizia,* ecc.?

Dissi e ripeto che Dante qui farebbe il paio coll'Azzeccagarbugli che ripeteva al povero Renzo: Ho capito, ho capito, ed aveva capito un bel nulla.

Anche il Busnelli in ciò si allontana dal Sanesi e dal Flamini, perché scrisse: « Dante aveva imparato che dentro della città roggia era ogni malizia, né *n'aveva frainteso il senso, dopo la spiegazione e le suddivisioni fornitegli dal Maestro* ». Ma nella stessa pagina, senza avvedersene, si contraddice, perché lancia al pubblico la trovata dello stratagemma e della finezza.

Ora siccome Dante — me lo concederà il Busnelli — non afferrò la finezza virgiliana, e fu preso allo stratagemma, viene proprio a far la figura dell'Azzeccagarbugli; perché, poveretto, loda la chiarezza del ragionare di Virgilio, mentre era vittima d'uno stratagemma!

L'origine e l'ampiezza del dubbio di Dante. — Alle lodi effettuose ed ammirative fa seguire un dubbio:

Ma dimmi: quei della palude pingue
che mena il vento e che batte la pioggia
e che s'incontran con sí aspre lingue,
perché non dentro della città roggia
son ei puniti, se Dio gli ha in ira?
e se non gli ha, perché sono a tal foggia?

Se il germe del dubbio dantesco non si può riporre nei fraintendimenti supposti dal Sanesi e dal Flamini e nemmeno negli stratagemmi e nelle finezze sognate dal Busnelli, dove lo si cercherà?

Il dubbio nasce a guisa di rampollo a pié del vero, disse il Poeta; e cosí accadde qui a lui. Seppe da Virgilio che in Dite v'era il grosso esercito dei maliziosi, che era diviso in due grosse schiere di violenti e di fraudolenti; imparò pure, perché questi erano piú tormentati di quelli, ed altre verità imparò sul conto di quei felli. E tutto gli stava chiaro e limpido nel pensiero; ma c'erano altri fatti da lui avvertiti, e di essi non sapeva vedere il perché. Aveva veduto fuori di Dite un altro esercito di dannati, l'aveva veduto diviso in varie schiere e tutte variamente punite. Di essi Virgilio non aveva fatto cenno, ed egli non sapeva se tutti fossero stati vinti da una sola mala disposizione; e molto meno riusciva a comprendere, perché sorgessero a separarli dai maliziosi le mura infuocate di Dite. Piú brevemente: Dante non sa se sono incontinenti i dannati fuori di Dite, né sa in quali rapporti di colpevolezza stia l'incontinenza e la malizia.

Ecco i suoi dubbî conciliabilissimi colla piú chiara e netta conoscenza dell'ordinamento morale di Dite, ed ecco come logicamente dovevano germogliare nella mente di Dante che tutto voleva spiegarsi l'ordinamento dell'*Inferno.*

La conoscenza parziale della distribuzione dei dannati nell' *Inferno,* gli fa nascere il desiderio di conoscere ciò che ancóra non gli fu spiegato. E non sono affatto inutili le ipotesi, contraddette

dalla lettera della *Commedia* ed indecorose pel Poeta, che furono immaginate dal Sanesi, dal Flamini e dal Busnelli? Né mi si opponga che sarebbe cosí inconcepibile l'aspro rimprovero del Maestro, perché, vedremo piú sotto, che la forma infelice, con cui l'Alighieri propose il suo dubbio basta ed è d'avanzo per giustificarlo pienamente.

Il dilemma puerile. — Il Busnelli fa lo scandalizzato perché chiamai puerile il dilemma di Dante.

Egli « non osa giudicare il Poeta cosí alla leggera, né sa persuadersi che egli che sapeva sí ben tenere il fren dell'arte, si muovesse ad impiegar due terzine di questo misuratissimo e pensatissimo Canto per proporre una difficoltà puerile e dir una corbelleria ».[1] E tira innanzi ricordandomi la proprietà dei grandi ingegni di muovere a sé stessi difficoltà non ridicole, ma rampollanti dal soggetto per aver occasione di darne maggior schiarimento e suggella tutto — che c'entra qui s. Tommaso? — coll'esempio della *Somma.*

Io non condivido per i grandi ingegni la devota ed un po' cieca venerazione del mio oppositore; ma sto col vecchio e buon Orazio che lasciò il savio giudizio: *quandoque bonus dormitat Homerus;* ed a staccarmi da lui non vale le rettorica amplificazione od il predicozzo del buon padre gesuita. M'inchino a Dante ma, a priori, non vedo tutto oro di coppella nelle sue opere.

E per tenermi al dilemma che chiamai puerile, trovo di essere stato troppo mite in giudicarlo, mentre Virgilio lo disse un ragionamento da distratto o da pazzo. Scelga il Busnelli tra i due giudizî; o vuol dire che neppure Virgilio non vide l'ascosa sapienza del dilemma?

Pare di sí; perché egli si prese il còmpito di squarciare il velame e scoprire il riposto tesoro. « La verità ed il principio che tutti i peccati non sono uguali davanti a Dio, che è implicito nella risposta di Virgilio, non era di poca importanza per Dante: senza di questo ruinava tutta l'architettura del suo *Inferno.*

Ed egli sel sapeva. Quindi colla sua domanda, che al Ronzoni parve ingenua, mentre voleva stabilire i principî distributori delle colpe, secondo la loro gravezza, alludeva alla falsa opinione degli stoici, seguíta da Cicerone, sostenuta dagli eretici Novaziano e Gioviano, e assai oppugnata al Medio Evo, che cioè tutti i peccati fossero pari[1] ». E fa seguire un bocconcino della *Somma teologica* ed un rimando ad Alessandro d'Ales, di cui indica l'opera, il volume, la pagina e l'edizione che, s'intende!, avrà indubbiamente consultato per pescare la pellegrina erudizione.

A me parve di sognare leggendo questa spiegazione, che scommetterei non esser caduta in cervello a nessuno dei Commentatori di Dante, quantunque ce ne siano stati de' bizzarri.

Dunque non è puerile il dilemma dantesco, perché mira a rassodare il principio etico della diversa reità e malizia delle colpe, senza del quale ruinava tutta l'architettura dell'*Inferno?* Ma si pensi a Minosse, a quel conoscitor della peccata, che visto qual luogo spetti all'anima che tutta si confessa, cingesi colla coda tante volte

Quantunque gradi vuol che giú sia messa.

E non si ha qui il principio della diversa gravità del peccato, accettato senz'ombra di dubbio, anzi messo a base della distribuzione dei dannati?

E Ciacco non dice degli amici fiorentini:

Diversa colpa giú gli grava al fondo?

E nello stesso Canto XI, Virgilio non aveva detto che i « frodolenti stan di sutto e piú dolor gli assale » perché macchiati di una colpa piú propria dell' uomo; e tra i frodolenti non aveva fissato pene piú o meno acerbe a seconda della maggiore o minore reità del loro fallo?

Che bisogno c'era dunque di rincalzare un principio accettatissimo e che al Medio Evo da nessuno era messo in dubbio e tanto meno combattuto?[2] Ma donde si argomenta che col suo dilemma il Poeta mirasse a questo scopo?

Dice il Busnelli che il dilemma di Dante è fondato sul falso principio che tutte le colpe sono

[1] Il Busnelli dice e ripete, con evidente compiacenza, che per me il dilemma di Dante è una « corbelleria ». Il vero è che commentando il rimprovero virgiliano scrissi: « Se ponessi mente alla sentenza della tua *Etica* non mi verresti innanzi con simili corbellerie ». E la cosa è un po'

[1] *Giornale dantesco,* pag. 265.

[2] L'errore dell'uguaglianza delle colpe è detto dal Busnelli « assai oppugnato al Medio Evo » e s'intuisce lo scopo velato di questa giunta. È per far credere cosa ben naturale che Dante si fosse pur messo nella schiera degli oppugnatori. Ma fa ridere la prova storica desunta dalla *Somma* di san Tommaso e d'Alessandro di Ales; perché è cosa nota *lippis et tonsoribus* che in quell'opere si combattono tutti gli errori contro la dottrina cattolica che capitano sotto mano agli illustri teologi, siano errori vivi, o morti e seppelliti da secoli. Ci sono dunque dei seccumi nella lussureggiante erudizione del mio oppositore.

uguali in gravezza e che nella risposta di Virgilio è implicito il principio opposto che tutte le colpe non sono ugualmente ree. Ed è vero; ma come è debole e vacillante un simile fondamento! Evvia, se Dante avesse voluto combattere un errore che ruinava dalle fondamenta il suo edificio morale, avrebbe trovato modo di accennarvi un po' piú davvicino. Una volta almeno l'avrebbe enunciato! Il mio oppositore tira ad indovinare le intenzioni di Dante e per trarre gli auspicî si accontenta di assai meno del volo di quattro uccelli, come usavano gli antichi auguri.

Io sarò detto un simplicista, ma mi spiego in modo piú facile il dilemma dantesco.

Dante vuol sapere da Virgilio la ragione per cui fuori di Dite stanno altri dannati, per conoscere interamente il piano distributivo dell'*Inferno*.

Una semplice domanda gli sapeva troppo di scuola, e finge per ciò di essere turbato da un dubbio, cui dà una veste filosofica, improvvisando il noto dilemma.

Un ripiego poetico vi si può dunque vedere, ed anche lo studio di dare varietà e parvenza filosofica al dialogo: ma non mai lo scopo polemico di stabilire un principio etico non combattuto a' suoi giorni e tanto meno lo scopo di dare saldezza alla base del suo ordinamento morale.

Il rimprovero virgiliano. — Sul valore del dilemma dovremo tornare piú sotto, epperò passo al brusco rimprovero:

Ed egli a me: Perché tanto delira
l'ingegno tuo dal quel che e' suole?
ovver la mente tua altrove mira?

Non mi occuperò dei due rimproveri che il Busnelli distingue in questi versi, con un ben distinto significato; ma soltanto voglio precisare l'ampiezza che va data ad essi. Colpisce appena il dubbio sollevato e proposto da Dante? oppure si allarga anche al suo non aver debitamente intesa la lezione di Virgilio sui cittadini di Dite?

Il Busnelli sta per la seconda ipotesi, perché scrisse: « Il discorso torna cosí: Maestro, tu che hai ottimamente distinto il baratro della città di Dite, in violenti ed in frodolenti, ma perché non ci hai messo dentro anche gli incontinenti e questi sono trattati con minor pena? Figliol mio, deliri tu forse che dici d'aver capito come a ragione stien dentro Dite i violenti ed i frodolenti, e poi non intendi perché ne stia fuori l'incontinenza?

Se avessi bene intesa la ragione perché quelli sieno dentro la città roggia non chiederesti perché insieme non vi sieno puniti *anche gli incontinenti* ».

Ma contro quest'interpretazione del Busnelli si può osservare: Dante poteva giustamente compiacersi e vantarsi di aver ben capita la distribuzione dei dannati in Dite e la sua ragionevolezza, senza sapersi rendere conto del perché ne siano esclusi i dannati dell'Antidite. Sono due cose ben distinte, quindi può darsi benissimo che l'una sia stata compresa e l'altra no. Ma ciò che rende affatto arbitrario il commento del mio oppositore, è la dichiarazione esplicita di Dante di aver trovato chiarissimo ciò che risguarda l'ordinamento di Dite: questa terzina si alza come una diga e contro di essa s'infrange il rimprovero di Dante e ricade tutto sul nuovo dubbio che gli propone.

Anzi piú che la sostanza di esso, colpisce la forma che riveste. E difatti che vuol sapere Dante? Non altro che la natura della colpa di cui si macchiarono quei che dolorano fuori di Dite, e la ragione per cui non furono cacciati anch'essi in Dite, od in altre parole vuol conoscere in quali rapporti di colpevolezza stia la loro colpa colla malizia.

Ed era ragionevolissima tale domanda e non gli poteva meritare rimprovero di sorta, atteso che quei punti non erano stati neppure sfiorati da Virgilio; se egli fa la voce grossa, è segno che il modo in cui gli fu proposto il dubbio era infelicissimo, non solo puerile ma da distratto o da delirante.

La risposta di Virgilio. — A raccogliere la mente distratta di Dante ed a mettergli il cervello a partito continua l'alto dottore:

Non ti rimembra di quelle parole
colle quai la tua Etica pertratta
le tre disposizion che il Ciel non vuole?
Incontinenza, malizia e la matta
bestialitade? e come incontinenza
men Dio offende e men biasimo accatta?
Se tu riguardi ben questa sentenza
e rechiti alla mente chi son quelli
che su di fuor sostengon penitenza,
tu vedrai ben perché da questi felli
sien dipartiti e perché men crucciata
la divina giustizia gli martelli.

In queste poche terzine s'impernia tutta la discussione sulla topografia morale dell'*Inferno*: qui sta il nocciolo della questione, epperò su di esse dovremo diffonderci un po' piú. Ora io sostengo che nei versi:

Non ti rimembra di quelle parole
colle quai la tua Etica pertratta
le tre disposizion che il Ciel non vuole
Incontinenza, malizia e la matta
bestial[illegible]

non è enunciato il principio distributivo dell'*Inferno* dantesco, ma si ha una perifrasi del libro VII dell'Etica a Nicomaco.

Il Busnelli invece sostiene che i versi succitati sono *una parte integrante e sostanziale della doppia risposta di Virgilio.*

Potrebbesi chiedere al Busnelli: e questo significa che nei predetti versi si ha l'enunciazione del criterio distributivo, come è necessario per conchiudere che l'*Inferno* è distribuito secondo le tre male disposizioni aristoteliche?

Per giungere a questo occorrono parecchi altri sillogismi che il Busnelli saprebbe certo snocciolare, ma che io desidererei tanto sentire. Pure non voglio perdermi in sottigliezze e mi metto senz'altro all'esame degli argomenti, cui il Busnelli appoggia la sua tesi. Ad essi non manca certo il pregio della sottigliezza: sono anzi fatti di osservazioni cosí minute e cosí varie che i nessi logici non sono sempre visibili, onde paiono piú che argomenti, una sequela di sottigliezze, e riesce difficilissimo riassumerli. Detto questo per giustificare le lunghe trascrizioni comincio da un

I° *Argomento ad hominem.* Scrisse il Busnelli:

« Il Ronzoni concede qualcosa di piú alla famosa terzina. Invece di semplice perifrasi del troppo prosastico numero del libro VII dell'*Etica*, le dà il valore di una premessa che mette sulla buona strada la mente distratta dell' Alighieri ». E poiché la logica insegna che ogni « premessa conducente alla soluzione non può essere se non qualche cosa che formalmente connesso per via di legittimo raziocinio colla soluzione medesima; nessuno, credo, vorrà sostenere ehe il libro VII dell'*Etica Nicomachea*, proprio perché settimo e non già perché tratta delle tre disposizioni, sia logicamente connesso col sostanziale della risposta virgiliana ». E continua: « Si dirà che queste sono sottigliezze, ma sottigliezza non vuol dire falsità, e quando riesce al vero, giova al pari delle cose grosse ».[1]

Qui il Busnelli non indovinò la risposta mia, che è un po' diversa da quella da lui prevista: essa si fonda non sulle sottilezze di buona o cattiva lega, ma sulla sua poca oggettività.

Io scrissi:[2]

« Perché si vorrà vedere ennunciato il sistema penale dantesco in una proposizione buttata li come una premessa? e non di un sillogismo formato a punta di logica, ma di una premessa poetica, cui può darsi il valore di una perifrasi? »

E come mai il mio oppositore ha potuto cucire insieme il suo bello e sottile sillogismo, se fosse davvero un po' oggettivo, come si vanta d'essere?

[1] *Giornale dantesco*, pag. 263.
[2] *Minerva Oscurata*, pag. 45.

II° *Argomento.* « Le mirabili rispondenze ».

Nello scambio di domande e di risposte tra Virgilio e Dante, osserva il Busnelli, c'è una maravigliosa e voluta rispondenza di parti; ci sono due perché interrogativi nel dilemma di Dante, due rimproveri nella paternale di Virgilio, due perché esplicativi nelle conclusioni di Virgilio e due parti nell'enunciazione del criterio ordinativo.

Di questo passo il numero due può assumere la celebrità e l' importanza che, secondo alcuni dantisti, ha nella Commedia il numero mistico tre. Ma vedansi le deduzioni e i raziocinî che vi ricama sopra il Busnelli, e le conclusioni che ne trae.

« Sí maravigliosa e voluta rispondenza di parti ci dimostra l'accuratezza e l'acutezza del sommo Poeta, e quanta importanza egli annettesse ad ogni singola parola in questo Canto sí fondamentale per l'intelligenza della prima Cantica ».[1]

Vedremo poi che le maraviglie delle rispondenze trovate dal Busnelli vanno di molto ridotte, ma, pure ammettendo che fossero tali e quali le vuole il troppo entusiasta mio oppositore, credo che vadano spiegate in modo assai piú semplice.

L'Alighieri pur esponendo dottrine filosofiche o teologiche non si dimenticava di essere poeta e doveva studiarsi di rammorbidire la secchezza e l'aridità dell'esposizione scolastica. Qual maraviglia che usasse forme piú larghe e l'unico concetto sdoppiasse volentieri in concetti affini, o, in una parola, che usasse delle amplificazioni? E qual meraviglia che alla domanda prima di Dante materialmente sdoppiatasi, per ragione del dilemma in cui fu proposta, abbiano fatto séguito rimproveri e principî e conclusioni che si vennero tutte sdoppiando? Una certa euritmia si infiltra involontariamente nei nostri ragionamenti anche se si stendano in prosa; e quando simili euritmie o rispondenze ci vien dato scoprirle in poesie, per rendercene una ragione plausibile, conviene proprio ammettere che sono frutto di grande accuratezza e diligenza dello scrittore, e che egli abbia pesato l'importanza delle singole parole usate e che un grave e riposto significato vi abbia nascosto?

[1] *Giornale dantesco*, pag. 266.

Non bastano le leggi psicologiche dianzi accennate e le ragioni dell'arte?

Questo sarà un fare della critica allegra; ma non credo logiche le deduzioni entusiastiche del Busnelli, perché punto necessarie a spiegare il fatto, donde le trae, epperò sono come conclusioni piú ampie delle premesse. Ma il punto sta qui: si danno difatti le maravigliose e volute rispondenze e su esse si possono appoggiare gli argomenti davvero meravigliosi e voluti del mio oppositore?

Trascrivo il piú forte degli argomenti, o quello che sembra tale al suo autore: « Dante rivolge a Virgilio due perché interrogativi: 1°, perché gli iracondi, i golosi, i prodighi cogli avari ed i peccatori carnali *non dentro della città roggia son ei puniti?* 2°, perché sono a tal foggia?

E Virgilio risponde con due perché affermativi: intenderai 1°, perché da questi felli sien dipartiti e 2°, perché la divina giustizia meno crucciata li martelli.

Né « le due conclusioni di Virgilio si possono fondere insieme, perché diversi sono i principî donde discendono: la partizione degli incontinenti dai felli procede dalla teoria delle tre male disposizioni, la loro minor pena dal principio della minor colpa dell'incontinenza ».[1]

Con questo ragionamento conclude che nelle terzine enuncianti il criterio distributivo dei dannati vi sono due parti rispondenti alla doppia domanda di Dante ed alla doppia conclusione di Virgilio e che conseguentemente la terzina

> Non ti rimembra di quelle parole
> colle quai la tua Etica pertratta
> le tre disposizion che il ciel non vuole?
> Incontinenza, malizia e la matta
> bestialitade...

non è già una sola perifrasi, ma una parte *integrante e sostanziale della doppia risposta di Virgilio alla doppia domanda di Dante.*

Vediamo se questo Achille, vestito non di ferro ma di sottigliezze, ha pure il suo tallone vulnerabile.

Si può dire che Dante rivolse a Virgilio due domande nei versi:

> Perché non dentro della cittá roggia
> son ei puniti, se Dio gli ha in ira?
> e se non gli ha, perché sono a tal foggia?

Parmi che il mio oppositore, che mostra e sfoggia tanta conoscenza delle leggi logiche, siasi scordato d'una capitalissima risguardante la natura del dilemma. E per non far della teoria prendasi un esempio, e sia il classico dilemma di Tertulliano.

L'Imperatore di Roma, a danno dei cristiani, aveva in un suo rescritto ordinato: *puniendi sunt, inquirendi non sunt.* Ed il forte apologista mette alle strette l'Imperatore romano con questo dilemma: Se i cristiani son rei, perché non li fai cercare? e se sono innocenti, perché li fai punire? Ora si può dire che Tertulliano col suo ragionamento intendesse fare le due domande che materialmente ne fanno parte? o piuttosto non devesi dire che mirava solo a mostrare l'ingiustizia del decreto imperiale? Ed affatto analogo è il caso di Dante. Egli trova non conforme alla divina giustizia il trattamento fatto ai dannati dell'Antidite; e sta qui l'ingiustizia secondo l'erroneo giudizio di Dante: o sono in ira a Dio e dovrebbero essere cacciati in Dite; o non lo sono e non dovrebbero soffrire come soffrono. A Virgilio quindi intende chiedere una sol cosa formalmente, che gli spieghi cioè come sia giusto Iddio nel trattare cosí i tormentati fuori di Dite; e solo materialmente sono le due domande rivoltegli.

Anzi anche materialmente è una sola la domanda dell'Alighieri, che può variare a seconda dell'ipotesi che meglio piace a Virgilio fra le due che gli ha opposto.

Se tu, o Virgilio, credi che Dio gli abbia in ira, dimmi perché non dentro la città roggia son ei puniti? e se invece sostieni che Dio non gli abbia in ira, dimmi perché sono a tal foggia?

Come può il Busnelli mettere in corrispondenza le due risposte di Virgilio col dilemma di Dante?

Pare siasi accontentato ad una rispondenza ben materiale, che si riduce al fatto che nella domanda di Dante ci sono due perché interrogativi, e nella risposta di Virgilio due perché affermativi.

Ed è vero: le due congiunzioni interrogative non mancano nel dilemma dantesco; ma c'è nul-l'altro di piú sodo e di piú sostanziale che si possa mettere in corrispondenza colle conclusioni di Virgilio.

E quest'armonia tutta materiale non conferma ciò che sopra osservai, che l'euritmia nelle parti del dialogo è tutta esteriore e voluta dall'arte.

Ma si proceda. Fra la domanda di Dante: *perché sono a tal foggia?* e la risposta di Virgilio: *perché la divina giustizia men crucciata gli martelli,* non corre nessuna rispondenza di pensiero.

[1] *Giornale dantesco*, pag. 267.

Dante non chiede a Virgilio se le pene degli esclusi dalla città roggia sieno piú o meno acerbe di quelle che fanno tristi i miseri abitanti di Dite. Se non sono in ira a Dio, perché sono a tal foggia? domanda il Poeta, pel quale era ingiusta anche la pena piú lieve. E come può il Busnelli sostenere che a tale domanda Virgilio risponda: la divina giustizia meno crucciata meno li martella? Sarebbe una risposta poco calzante, trattandosi del pensatissimo e misuratissimo Canto XI dell'*Inferno*.

Aggiungasi che le conclusioni di Virgilio sostanzialmente si riducono ad una sola; perché l'essere dipartiti dai felli e stare fuori del baratro di Dite vale tanto quanto essere meno martellati dalla divina giustizia.

Pochi versi sopra non disse Virgilio che i frodolenti, perché la frode è colpa piú propria dell'uomo, *stan di sotto e piú dolor gli assale?*

E non era un principio notissimo e fondamentale nell'ordinamento dei dannati della *Commedia* che man man si procede verso il fondo dell'abisso le pene divengono piú grandi?

Anche qui dunque si ha un unico concetto sdoppiato in due concetti affini, per amore di un discorrere piú largo e piú ampio.

Ma dove il ragionamento del Busnelli si sfascia, è là dove dovrebbe essere piú stringente.

« Le due conclusioni:

... perché da questi felli
sien dipartiti, e perché men crucciata
la divina giustizia gli martelli,

non si possono fondere insieme, perché la prima discende dalla teorica delle tre disposizioni, la seconda dal principio della minor pena dell'incontinenza ».

Ma, Dio buono! se Dante a misurare la varia gravezza delle colpe, tra i tanti criterî che si solevano adoperare, scelse quello delle male disposizioni, come si può dire che le due conclusioni di Virgilio discendono da due teoriche diverse? È l'unico, identico principio che distribuisce i dannati e ne misura le loro colpe. E questo si noti sopra tutto che nei versi:

... come incontinenza
men Dio offende e men biasimo accatta,

si può vedere enunciato l'unico principio che, come da solo risponde alle domande di Dante, cosí da solo contiene le conclusioni di Virgilio, dato e non concesso, che siano due, come vorrebbe il mio oppositore.

E dopo queste osservazioni che rimane dell'argomento del Busnelli? Se la domanda di Dante è unica, se sostanzialmente una la risposta di Virgilio, se uno è il principio etico che risolve il dubbio, se una ne è la teorica generatrice, come si può sostenere che nella tanto tormentata terzina non si ha una perifrasi del libro VII dell'*Etica*, ma una parte *integrante e sostanziale delle doppia risposta di Virgilio?*

E forse era nemmeno necessario, per rovesciare l'argomento del mio oppositore, analizzare le premesse, mentre bastava esaminare la conclusione.

Si conclude infatti che la terzina famosa è parte *integrante e sostanziale della doppia risposta* di Virgilio; ma come mai se il principio:

... incontinenza
men Dio offende e men biasimo accatta

basta da solo a spiegare le due conclusioni di Virgilio, ammettendo per un istante che siano due e ben distinte?

Virgilio stesso glielo dice:

Se tu riguardi ben questa sentenza
e rechiti alla mente chi son quelli
che su di fuor sostengon penitenza,
tu vedrai ben perché da questi felli
sian dipartiti, e perché men crucciata
la divina giustizia gli martelli.

A dissipare il suo dubbio, Dante non deve ripensare che alla notissima sentenza e riflettere che sono incontinenti i puniti fuori di Dite.

La gran sentenza morale adunque non ha bisogno di essere integrata con giunte sostanziali. E ritorcendo la conclusione del Busnelli: se la notissima sentenza è in sé stessa compiuta e perfetta sostanzialmente, ne segue che la terzina che la prepara e la precede non sia che qualcosa di accidentale per essa, che ne indichi o l'autore o l'opera, donde fu attinta, come farebbe appuntino, quando la si prenda come una perifrasi.

III° *Argomento: Apriorismi.*

Continua il Busnelli. « L'imbroglio di Dante si fondava sull'odio di Dio verso il peccato e voleva dedurre che insieme con ogni malizia sarebbe dovuta star anche l'incontinenza che è pure una tal quale malizia. Virgilio gli risponde ricordandogli la teorica del Filosofo, dalla quale risulta che l'incontinenza men Dio offende e men biasimo accatta di quel che faccia ogni malizia della città roggia[1].

---

[1] Anche sulle premesse dell'argomento c'è da ridire. Dall'obbiezione di Dante è affatto esclusa « l'idea

« Orbene, Virgilio nomina le tre male disposizioni *che il ciel non vuole*, cioè che *sono in ira a Dio*, incontinenza, malizia e là matta bestialitade: se l' incontinenza dell'*Inferno* dantesco corrisponde all'incontinenza aristotelica, perché non potrà dirsi che ogni malizia, non la malizia [1], equivalga alla somma dell'altre due male disposizioni, malizia e la matta bestialitade, l'una *malitia simpliciter*, l'altra *malitia bestialis*, ma sempre malizia? »

Non può dirsi affatto, perché *quell'ogni malizia*, quando alla malizia si dia un valore aristotelico, abbraccia non solo le male disposizioni della malizia, la *malitia simpliciter*, e la bestialità, *malitia bestialis*, ma altresí l'incontinenza che è pure una *malitia secundum quid* e deve inchiudere anche questa mala disposizione sennò ne seguirebbe il grosso errore teologico che saprebbe anche d'eresia, che cioé l'incontinenza non acquisti odio in cielo.

Se poi alla definizione dantesca della malizia si dà un senso medioevale, [1] che è l'unico che può ricevere senza urtare in gravi inconvenienti, l'argomentazione del Busnelli non può nemmeno mettersi insieme. Anche qui del resto si sente l'influenza del falso criterio esegetico preferito dal mio oppositore, che Dante scrisse il Canto XI dell'*Inferno* con l'*Etica Nicomachea* sott'occhio?

---

che l'incontinenza sia una tal quale malizia ». Il Poeta disse appena: se l' incontinenza è una colpa, perché non è punita entro Dite? Alla teorica aristotelica della *malitia simpliciter* o *bestialis* o *secundum quid* in tutto il Canto XI non c'è il piú fuggevole accenno, all'infuori che nelle due terzine, che sono il pernio della discussione. Anzi, per quanto sopra si disse commentando la definizione della malizia, devesi escludere che il Poeta, quando scriveva quel Canto, avesse l'occhio alla teorica aristotelica della malizia.

Il Busnelli asserisce che « Virgilio risponde a Dante ricordando la teorica del filosofo, dalla quale risulta che l'incontinenza è meno rea di ogni malizia della città roggia ». Ma dovrebbe provare che Virgilio ricorda davvero tale teorica, e non enumera piuttosto le tre male disposizioni allo scopo di formare una perifrasi. Se il concetto della *malizia* non è aristotelico, a qual pro Virgilio tirerebbe ora in ballo la teorica aristotelica, dove della malizia si dà una definizione tanto diversa?

La gran sentenza morale, se discende dalla predetta teorica non è esclusivamente applicabile ad essa e serve benissimo a misurare i rapporti di reità e di colpevolezza tra l'incontinenza e la malizia quale veniva intesa al medioevo.

Sono premesse dunque, ma malsicure, quelle manipolate dal p. Busnelli per il suo argomento.

[1] Carina la distinzione tra *ogni malizia* e *la malizia!* e certo sarà di quelle che giovano al pari delle cose grosse per riuscire al vero! Ma si badi che la frase *ogni malizia ch'odio in cielo acquista* designa tutte le malizie morali, comprese ben inteso le colpe d'incontinenza come la semplice parola: la malizia, intesa in senso aristotelico. Come si capisce dalla risposta che diedi al sofisma, il Busnelli qui prende per base del suo ragionamento la già confutata interpretazione del verso:

> D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
> ingiuria è il fine

coll'annesso stratagemma!

[1] Il Busnelli — l'accennai già, — sostiene l'identità delle due definizioni: *malitia est eligere scienter malum malitia est voluntas nocendi;* anche lo scrittore della *Civiltà cattolica* sostiene l'identità delle due definizioni, le *quali differirebbero forse neppur per espressione*. Ma questa parmi un'enormezza. Se la malizia aristotelica come la spiega san Tommaso (*Somma*, I^a^ e II^a^ quae. 78, art. 1°), abbraccia tutte le infrazioni delle leggi morali che procedono dal pervertimento della volontà, come può identificarsi colla malizia medievale che comprendeva appena le colpe che importano una lesione di diritti ossia una ingiuria? Ancóra: se Aristotele dice espressamente che le colpe che chiudono in sé un'ingiuria possono appartenere alla malizia od all'incontinenza, a seconda che la colpa sia commessa *ex passione aut ex electione*, come si può identificare il suo concetto di *malitia* con quello espresso dalla definizione medievale: *malitia est voluntas nocendi*, secondo la quale tutte colpe d'ingiuria sia che procedano *ex electione aut ex passione* appartengono sempre alla malizia?

Forse il prelodato scrittore ricorrerà alle distinzioni ed alle suddistinzioni del suo confratello, il Busnelli. — *Giornale dantesco*, pag. 290 — colle quali « ai moderni intelligenti scopre il baco delle sopra accennate ragioni. » Ma farà bene tenere altra via, perché i moderni, a costo di parere non intelligenti, in quei distinguo e contradistinguo, in quei formaliter e materialiter troveranno non una risposta chiara e netta od anche solo concludente, ma il baco del sofisma. E giacché siamo in tema di identificazioni, voglio accennare ad un'altra semi identificazione, cui vorrebbe dar credito il dantista della *Civiltà cattolica*. Nel Canto IV del *Paradiso* e precisamente nel v. 39 si ha questa variante:

> Qui si mostraro non perché sortita
> sia questa spera lor, ma per far segno
> de la celestïal / spiritüal ch'à men salita.

Tra i sensi delle due lezioni l'a. vede una leggerissima differenza. È questione di vista; ma se si legge *spera celestial*, il Poeta deve dire che le anime appaiono ne' diversi pianeti per far segno o per indicare l'ordine, con cui sono disposte su nella Candida Rosa. Se invece si legge « *spera spiritual* » il poeta ci dice che le anime colle loro apparizioni nei pianeti fanno segno della diversa preziosità, che hanno i varî stati di vita spirituale.

E spesi parecchie pagine a mostrare le profonde diversità tra le due lezioni, onde qualunque altro appunto a quel mio scritterello mi sarebbe sembrato piú ragionevole di questo giudizio. Cfr. *I fondamenti dell'ordinamento morale della C. ed una variante del Canto IV*, pagg. 113-151.

IV° *Argomento*: *Sottigliezze*. Le trascrivo di peso perché è impossibile riassumerle.

« Si noti ancóra che la voce *incontinenza* e la colpa che essa importa minor della malizia e della bestialità, non s'incontra espressamente che in questo Canto undecimo dell'*Inferno*, mentre la voce *bestialità* ricorre un'altra volta, e meno raramente anche in diverso senso *malizia*. L'aver quindi Dante condensate insieme in due versi, trascrivendole di peso dall'*Etica* colla giunta di ripetere un'altra volta la voce *incontinenza* deve significare qualcosa di piú che la perifrasi del libro VII. Perché, se ciò fosse, non contava molto per sciogliere la difficoltà di Dante il numero sette e bastava a Virgilio il rispondergli: Perché tanto delira l'ingegno tuo da quel che e' suole? Non ti rimembra come incontinenza men Dio offende e men biasimo accatta? Invece il Maestro soggiunse:

Ovver la mente tua altrove mira?

« E per fissargliela, che non si svaghi tanto, che non alteri tutto l'ordine infernale, lo invita a ricordare il trattato sulle tre male disposizioni perché queste gli daranno luce sulla distinzione della città roggia dalla regione superiore e su quanto egli prima avevagli detto intorno ogni malizia[1] ».

Confesso che non riesco a vedere come dalle minuzzaglie rilevate dal Busnelli scaturisca la conclusione che volle dedurre. I particolari con tanto amore da lui raccolti assai piú naturalmente e giustamente e si possono spiegare cosí. Non è mai usata la parola *incontinenza* fuori che nel Canto XI, perché Dante non n'ebbe bisogno; si condensano insieme i nomi delle tre male disposizioni e si trascrivono di peso dall'*Etica*, perché ciò era necessario ad ottenere una perifrasi indicante il libro VII, formata dalla materia ivi trattata. E si ripete il nome *incontinenza*, perché indispensabile per enunciare il principio etico. Ammetto benissimo che per sciogliere la difficoltà poco importava che la sentenza si trovasse nel libro VII oppure nell'ottavo, ma se piacque a Dante indicare con precisione il libro dell'*Etica*, possiamo noi fargliene addebito? E se a ciò fu trascinato dall'andamento preso dal suo pensiero, che ci possiamo noi? Bastava benissimo che Virgilio spiattellasse il principio etico; ma, come avvertii, si rifletta che Dante fa della poesia e s'ingegna di dare un tono ed un fare che meno tenga della scuola, e quindi amplifica. Si sfiora poi il ridicolo, quando nel doppio rimprovero di Virgilio si trova un motivo cosí rilevante. Se quando Virgilio aggiunse:

Ovver la mente tua altrove mira,

intese raccogliere e fissare la mente distratta di Dante; che cosa ebbe di mira quando gli gridò:

... perché tanto delira
l'ingegno tuo da quel ch'e' suole?

Parmi una bigotteria questo cercare dei motivi occulti e gravi in tutte le parole e le virgole della *Commedia*, anche se si tratti di Canti *misusuratissimi* e *pensatissimi*.

Del resto ed il doppio ricordo che Virgilio vuol destare nella mente di Dante ed il doppio rimprovero — che sostanzialmente si riducono a un ricordo e ad un rimprovero solo — non trovano una ragione plausibilissima nelle leggi psicologiche ed artistiche già accennate? E che si ricerca di piú? Del resto anch'io scrissi che « la perifrasi di sua natura ha il vantaggio di mettere in rilievo le qualità dell'oggetto, che restano come nell'ombra, quando lo si indichi col suo nome preciso. E cosí la circonlocuzione virgiliana serve a raccogliere la mente distratta dell'Alighieri, gli fa pensare ai criteri delle male disposizioni e cosí l'avvia e lo prepara alla soluzione. Pure quei versi nella mente di Virgilio sono prima di tutto e sopra tutto una perifrasi, trovata per necessità poetica ».[1]

Ma da questo alla conclusione del Busnelli ci è un po' di cammino; ed anche lui, il mio avversario, resta molto lontano dal punto a cui dovrebbe giungere che sarebbe: l'Alighieri nella terzina enumerante le tre male disposizioni enunciò il criterio distributivo dei dannati del suo *Inferno*. E perché non lavora di sillogismi pur d'arrivarvi? trova forse la materia sorda?

E sono tutte qui le argomentazioni con che il Busnelli puntella la sua interpretazione!

Ma se punto convincente è la parte della sua esegesi, lo è ancor meno la parte critica.

Violenze al testo. — Mi oppone il Busnelli: « Chi vede nei versi tante volte citati una perifrasi del libro VII dell'*Etica* non può fare a meno di forzare il testo. Il *rimembrare le parole* colle quali un'opera pertratta un argomento, benché importi la designazione numerica del libro, propriamente però significa il contenuto del trattato stesso ».[2]

[1] *Giornale dantesco*, pag. 264.

[1] *Minerva oscurata*. pag. 205.

[2] *Giornale dantesco*, pag. 262.

Piano col forzare il testo, e coll'asserire che l'espressione: *le parole colle quali un'opera pertratta un argomento* indichi propriamente la materia ivi svolta. Tale espressione significa con eguale proprietà tanto l'una quanto l'altra cosa: e significa piuttosto l'una che l'altra a seconda dei casi e dell'intenzione di chi usa quel giro di parole. E qui il contesto esige che si preferisca la spiegazione da me data.

Se coi versi:

> Non ti rimembra di quelle parole
> colle quali la tua Etica pertratta
> le tre disposizion che il Ciel non vuole?
> Incontinenza, malizia e la matta
> bestialitade....

il Poeta avesse voluto indicare la materia svolta nel libro settimo, perché avrebbe aggiunto: e non ti ricordi

> .... come incontinenza
> men Dio offende e men biasimo accatta?

Questa sentenza non trovasi forse nello stesso libro? e non è anzi uno dei punti piú salienti della materia ivi pertrattata? Dante, ricordando il contenuto del libro VII, doveva pure necessariamente ricordare il notissimo e solenne principio. Epperò Dante in « quel Canto misuratissimo » sarebbe caduto in una ripetizione. O per lo meno, se con quel giro di parole non intendeva indicare il numero del libro dell'*Etica*, Virgilio, per esprimere correttamente il suo pensiero, doveva aggiungere uno *specialmente*, un *sopratutto*, o qualche congiunzione consimile. Non ti ricordi del contenuto del libro VII della tua *Etica*, e sopratutto della sentenza ivi contenuta? E Dante in quel Canto « *ove pesò tutte le parole* » si sarebbe lasciato sfuggire una imprecisione di concettto, ed avrebbe trascurata la retta e logica connessione delle parti del periodo?

L'esempio poi del Busnelli male si attaglia al caso nostro, e va racconciato cosí. Un discepolo domanda al suo maestro dove si trovi la frode nell'*Inferno* dantesco, se sopra o sotto la violenza. Se il maestro risponde: non ti ricordi di quelle parole colle quali il Poeta pertratta l'ordinamento dei dannati? egli accenna con questa espressione al contenuto del Canto XI dell'*Inferno*. Ma suppongasi che risponda invece: non ti rimembra di quelle parole colle quali il Poeta pertratta l'ordinamento dei dannati e che

> .... stan di sutto
> gli frodolenti e piú dolor gli assale?

Siccome il maestro ricorda al discepolo il passo del canto XI, che fa per lui e che da solo risponde esaurientemente alla sua interrogazione, tutte l'altre teorie ivi esposte sono quasi inutili per lui, e quindi l'espressione: non ti ricorda di quelle parole colle quali il Poeta pertratta l'ordinamento dei dannati, piú propriamente nel pensiero del maestro deve indicare il numero del Canto, dove si trova il verso citato, e quindi devesi prendere come una perifrasi e nulla piú.

La risposta dell'immaginato maestro torna a questo: non ti ricordi che nel Canto XI il Poeta disse che

> .... stan di sotto
> gli frodolenti e piú dolor gli assale?

Ed un valore non diverso deve assumere la risposta di Virgilio: non ti ricordi che nel libro VII dell'*Etica* Aristotile ha detto che

> .... incontinenza
> men Dio offende e men biasimo accatta?

Nell'un caso e nell'altro si usa una forma di discorso coordinata invece della subordinata.

Va da sé che una perifrasi di un libro, lavorata sulla materia ivi svolta, accenni necessariamente ad essa, e lo dissi chiaro in *Minerva oscurata*.

Ma per questo l'espressione non lascia di essere una perifrasi; e molto meno vi si può vedere l'enunciazione di un criterio distribuitivo, come vorrebbe e dovrebbe dimostrare il mio oppositore.

Il perché della perifrasi. — Io mi spiegai l'uso della circonlocuzione usata dall'Alighieri come una necessità poetica: ripugnava al Poeta lo spiattellare un prosastico sette, e ricorse alla perifrasi.

Il Busnelli mi osserva che « a Dante i numeri non sanno troppo di prosa e che tutti conoscono quanto buon viso ei faccia all'aritmetica in tutte e tre le Cantiche ».

Ma non seppe trovar nella *Commedia* una sola citazione di un'opera, in cui entri un numero nella sua veste prosastica. Continua osservando che « Dante, quando volle schivare i numeri e far semplici perifrasi, ne ha l'arte a maraviglia chiara ed espressiva e fa circonlocuzioni accennanti piú che tutta la materia del trattato, il luogo e il tempo ».

Ma non butto il tempo ad esaminare se nelle perifrasi, che il Busnelli reca, brilli tutta la chiarezza e la forza che egli vi trova: io vorrei supporre — il che non è — che la perifrasi, di cui ci occupiamo, sia mal riuscita, dovremmo per questo dire che non è una perifrasi? Tutte le ciambelle non

riescono col buco; e qual maraviglia che anche l'Alighieri questa volta abbia voluto cavare la sua circonlocuzione dalla materia pertrattata dal libro VII dell'*Etica*?

Un argomento a cui non si risponde. — Io aveva trovato una ragione favorevole alla mia interpretazione nel fatto che la parola *bestialità* ricorre una sola volta nel Canto della criminologia dell'*Inferno*, e ricorre là dove Dante doveva usarla per dare una compiuta perifrasi, indicante il libro VII dell'*Etica*. Ed il Busnelli, come se il mio argomento fosse un po' di nebbia e le sue parole fossero una raffica di vento serenante il cielo, lo dissipa così: « Si risponde che non si parla piú di bestialità sotto questo nome, ma sotto quello di violenza ». Ma è ammissibile che Dante abbia fatto questo nel Canto dove, a detta del Busnelli, « era tutto intento a fornirci una assai chiara ed assai buona distinzione del baratro infernale? » Non si tiene questo modo da chi voglia essere chiaro.

E come opposi già al Flamini che mi portava la stessa ragione del suo alunno, qui Virgilio avrebbe proposto a Dante un indovinello od una sciarada, e di non facile soluzione per giunta. Perché quanti studiosi della *Commedia* la spiegarono a rovescio! e sono tutti coloro che non collocano nel cerchio della violenza la matta bestialità. Ma al Busnelli non può spiacere l'ammettere nel Canto XI un indovinello, giacché vi ha scoperto anche altri stratagemmi e li ha chiamati finezze d'arte! E c'è di peggio. A non dire che il Busnelli ha tutt'altro che dimostrato che la violenza era per Dante bestialità sott'altro nome, ché per ora non voglio entrare in questa questione, come va che Dante capisce a volo l'identificazione della violenza colla matta bestialità, nel mentre stesso che è così delirante o distratto da non sapere che i dannati dell'Antidite sono tutti viziati della mala disposizione dell'incontinenza? Perché al ricordo delle male disposizioni aristoteliche, non sa conoscere la famiglia degli incontinenti, mentre ravvisa benissimo quella dei bestiali nonostante che Virgilio gliela avesse battezzata per una famiglia di violenti? Sono misteri, a cui è forza ricorrere quando nella famosa terzina si vuol vedere l'enunciazione del criterio distributivo dei dannati danteschi.[1]

Un argomento svisato. — Io osservai: Dante è fortemente colpito dal vedere separate l'anime dannate in due grandi eserciti: non gli par giusto il diverso trattamento ed improvvisa il dilemma, dirò, da distratto e da delirante. Anche Virgilio non parla nella sua risposta che di quelli che di fuor sostengon penitenza, e dei felli martellati dalla divina giustizia dentro Dite. E ne traeva queste deduzioni: Dunque Virgilio non corregge affatto la divisione in due schiere messa fuori da Dante, la lascia correre e col suo silenzio implicitamente la conferma e l'approva.[1] È ovvio quindi il chiedersi: non è probabile che, se Dante avesse voluto assegnare un posto speciale ai bestiali, avrebbe trovato modo di far correggere a Virgilio l'imperfetta divisione da lui posta?

Il Busnelli mi risponde che la schiera dei maliziosi era stata già suddivisa in due sottoschiere, l'una di semplici maliziosi e l'altra di bestiali. È la solita canzone, ma qui è affatto fuori di posto.

L'obbiezione di Dante risguarda l'ordinamento generale dei dannati, e Virgilio nella sua risposta fissa le linee generali della divisione: e perché il Busnelli ricorda la divisione parziale d'una regione dell'*Inferno*? E dato che la divisione di Dite fosse formata secondo le due male disposizioni della malizia e della bestialità, perché Virgilio non glielo ricorda per correggere la cattiva divisione generale intravista da Dante e messa a base della sua obbiezione?

Il Busnelli, che diede tanta importanza alle rispondenze materiali tra le parti del dialogo di Virgilio e di Dante, perché trascura questa rispondenza di pensiero tanto piú intima ed importante? Mi pare poi senza senso e sugo la risposta *ad hominem* che vorrebbe tagliare con un colpo netto la mia osservazione. « Virgilio col suo silenzio, se approva implicitamente la divisione dei dannati in due schiere propostagli da Dante, col medesimo silenzio approva e conferma la triplice divisione secondo le tre male disposizioni aristoteliche ». Ottimamente! Chi tace conferma, dice il proverbio,

[1] Contro la supposizione del Busnelli che la violenza è la bestialità sott'altro nome, si può anche osservare: L'identificazione può sembrare chiara ed evidente per chi conosce a fondo, come il Busnelli, la *Somma* ed il *Commento dell'Etica* di s. Tommaso, nonché l'*Etica* stessa; ma agli altri no. E tanto è vero che, dei numerosi commentatori di Dante, pochissimi se ne sono accorti. Se quindi il Poeta avesse indicata la bestialità, sotto il nome di violenza, siccome si era proposto di tracciare una divisione assai chiara dei suoi dannati, conviene ammettere che scrivesse la *Commedia* per uomini forniti della dottrina e dell'acume del padre Busnelli.

[1] *I fondamenti dell'ordinamento morale*, Cap. 11°, pag. 78.

ma tutti l'intendono così, che chi tace conferma una cosa detta, non già una cosa non detta.

Ora il Busnelli vorrebbe che il silenzio di Virgilio approvasse e confermasse la triplice divisione, di cui Dante non solo non parlò, ma non si sognò neppure. « Poi Virgilio, continua il Busnelli, recita esplicitamente i nomi così antipoetici delle male disposizioni e si fonda su di quelle come su di una *premessa*, secondo confessa il Ronzoni medesimo, per dire al discepolo che l'incontinenza è men grave dell'altre ».

Ma lasciamo l'abuso che fa delle mie parole per manco di oggettività, e lasciamo pure che nei versi:

..... come incontinenza
men Dio offende e men biasimo accatta,

non si misura che la gravezza dell'incontinenza di fronte alla malizia, come vedremo, qui il Busnelli fonda la sua risposta sull'ipotesi sua che nell'enumerazione delle male disposizioni sia enunciato il criterio distributivo dei dannati. Ma noi si discute appunto del valore di quell'enumerazione, ed il mio oppositore non sa far di meglio che ricordarmi la citazione dei *nomi antipoetici che servono di premessa!*

Questo a me pare sia un aggirarsi in un circolo vizioso.

Un argomento dimenticato. — Il Busnelli si passa con un silenzio — devo dire di compassione o di disprezzo? — di un argomento che a me pare abbia il suo peso. Lo riassumo brevemente. Scopo supremo del Poeta nella sua digressione del Canto XI è di dichiarare la struttura morale dell'*Inferno;* ma per dare un'aria meno scolastica al Canto ricorse all'artificio dell'obbiezione, cui tenne dietro il meritato rabbuffo virgiliano. Ne deriva pertanto che scopo diretto e immediato del ragionare di Virgilio non è quello di dirgli chiaro e netto il criterio distributivo, sibbene quello di sventare la sua difficoltà.

Quindi è naturalissimo che il criterio distributivo lo si trovi come spezzato e sparso in tutta la digressione dottrinale; e come si potrà sostenere che sia stato enunciato interamente in una terzina, che, secondo il filo del ragionamento di Virgilio, non ha quasi nessuna importanza, e nel quale per lo meno — lo concede anche il mio oppositore — non istà il nerbo della risposta virgiliana? Chi poi ne raccolga, senza preconcetti, le membra sparse, ricostruisce questo criterio. Dante vuol conoscere i rapporti di colpevolezza tra i dannati di Dite che sono i maliziosi, e quei dell'Antidite che sono gl'incontinenti; e solo questi rapporti vuol conoscere, perché Virgilio gli ha insegnato chiarissimamente in quali rapporti stiano tra loro i violenti ed i frodolenti di Dite. Virgilio gli ricorda la sentenza dell'*Etica:* incontinenza men Dio offende e men biasimo accatta. Gli dice inoltre che il criterio preso a misura della gravezza delle colpe è quello delle male disposizioni; e che si conchiude? Chi legge il Canto XI senza il presupposto che sia stato scritto sulla falsariga dell'*Etica Nicomachea*, deduce che Dante semplificò il criterio aristotelico riducendo a due le male disposizioni; incontinenza e malizia; e che quindi la famosa terzina non può essere che una perifrasi, indicante il libro dell'*Etica,* dove è sanzionata colla quasi divina autorità dello Stagirita la gran sentenza morale.

Un argomento eluso. [1] — Il mio argomento principale, riassunto in brevi parole, era questo. La parte sostanziale della risposta di Virgilio, il succo ed il nerbo sta nel principio:

.... come incontinenza
men Dio offende e men biasimo accatta.

Difatti Virgilio invita Dante, se vuol liberarsi dal suo dubbio penoso, *a riguardar ben questa sentenza.*

Quando l'abbia ben afferrata non gli resta che raccogliere in una sola famiglia i dannati dell'Antidite, e lo vedrà tosto svanire.

Se tu riguardi ben questa sentenza
e rechiti alla mente chi son quelli
che su di fuor sostengon penitenza,
tu vedrai ben perché da questi felli
sian dipartiti, e perché men crucciata
la divina giustizia gli martelli.

Qual parte dunque può avere nella soluzione del suo dubbio il ricordare

.... quelle parole
colle quai la tua Etica pertratta
le tre disposizion che il Ciel non vuole?
Incontinenza, malizia e la matta
bestialitade?...

Ben poca o nessuna; perché il suo maestro non lo eccita punto a ricordarle, anzi gli dice implicitamente che può farne a meno, bastandogli por mente ad altre cose non indicate da questi versi. E si può asserire che questi versi sono una parte *sostanziale ed integrante* della doppia risposta di Virgilio, come pretende il mio avver-

[1] *Minerva oscurata*, Cap. 11°, pag. 47.

sario? O piuttosto non devesi conchiudere che sono una giunta accidentale che precisa il libro dell'*Etica*, onde fu attinta la gran sentenza? ossia sono una perifrasi, desunta dalla materia trattata nel libro VII dell'*Etica*?

Ed il Busnelli risponde: « concediamo che il nerbo della risposta di Virgilio sta nel ricordare al discepolo che l'incontinenza è meno rea della malizia, ma oltre il nerbo c'è anche il contorno che le avvolge, né di minore importanza ». [1]

Questo a casa mia si chiama eludere una argomentazione e non distruggerla. Siccome poi i *contorni di non minor importanza* si riducono alle mirabolanti rispondenze fra le domande di Dante e le risposte di Virgilio ed alle inconcludenti sottigliezze di nomi antipoetici condensati in un verso e di nomi non mai usati da Dante e ripetuti due volte nel breve giro di una terzina, ne segue che all'argomento mio il Busnelli non dà una risposta di qualche peso.

Portata della sentenza etica. — Tra me e il Busnelli c'è dissenso sul come debbansi intendere i versi:

> ... come incontinenza
> men Dio offende e men biasimo accatta.

Per me quei versi misurano soltanto la colpevolezza dell' incontinenza di fronte alla malizia; ma questa interpretazione parve una enormezza al Busnelli, onde la critica con raddoppiata serenità ed oggettività.

Io scrissi che « alla prima lettura delle due terzine — la XXVI e la XXVII — si è tratti a credere che il Poeta voglia stabilire la minor gravezza dell' incontinenza in relazione all'altre due male disposizioni, perché vi si è appena fatta menzione di tutte e perché la sentenza è assoluta e senza restrizione ».

Ed il Busnelli mi prende in parola e argomenta così: « quindi, aggiungiamo noi, il contesto che è la prima lettura, esige che la minor reità dell'incontinenza s'intenda di fronte all'altre due ».

Ma da quando in qua la prima lettura di due terzine sole e staccate è diventata sinonimo del contesto di un mezzo Canto? Si legga la sentenza in relazione colla domanda di Dante e colla risposta di Virgilio, ed allora la si vedrà assumere un senso diverso. Dante chiede: in che rapporti stanno i dannati dell'Antidite, che sono incontinenti, con quei di Dite che sono maliziosi?

Virgilio risponde:

> ... incontinenza
> men Dio offende e men biasimo accatta;

e nel suo pensiero ci può essere lo scopo di fissare la varia gravezza dell' incontinenza a petto delle due altre male disposizioni? che serve a lui far rilevare la colpevolezza dell' incontinenza di fronte alla bestialità?

Ecco dunque che la lettura delle due terzine staccate fa dare una interpretazione al principio etico, mentre invece il contesto ne suggerisce un'altra. Il Busnelli pensa che la penna abbia precorso il mio pensiero quando scrissi che « era un andar contro agli insegnamenti aristotelici il far dire a quel verso che l'incontinenza è meno rea della malizia e della bestialità ». Ma anche qui gli fece difetto l'oggettività, di cui si pavoneggia. Non ha badato che opposi questa ragione al Flamini, il quale mi dava per dottrina aristotelica che la bestialitá incontinente è meno grave della pura e semplice incontinenza. E dato che questo sia davvero insegnamento di Aristotele, è un andarvi contro ed un contradirlo apertamente il credere che l'incontinenza sia meno grave della malizia non solo, ma anche della bestialità. Per questo aggiunsi all'illustre professore che si prendesse la briga lui di accordare i due punti della teorie aristoteliche [1].

Io per conto mio, mi ero limitato ad osservare che Aristotele dimostrò appena che *Intemperatus peior est incontinente* e san Tommaso si era posto soltanto la questione: *Utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet, quam qui ex passione.*

E da questo argomentava che anche Dante poteva aver dato un simile valore alla famosa sentenza; ed andava piú in là, e credo logicamente, deducendo anche che era affatto inverosimile che Dante gli avesse voluto dare un valore più ampio, mentre allo scopo suo bastava precisare i rapporti di reità tra l'incontinenza e la malizia. Ma il Busnelli, che ha l'arte ed il segreto di indovinare perché Aristotele e s. Tommaso abbiano posto una questione in un modo piuttosto che in un

---

[1] *Giornale* [illegible].

[1] Notiamo, così di passaggio, senza decidere chi l'indovini, che anche qui il Busnelli dissente dal suo maestro. Del resto il Busnelli perché s'impunta a negare che Dante abbia preso la sentenza morale tal quale si legge nell'*Etica* e nella *Somma*? È sempre per il principio esegetico da lui sposato, è per la sua fisima che Dante si profondò nel miro gurge delle speculazioni aristotelico-tomistiche.

altro, m'obbietta che Aristotele e s. Tommaso non inchiudono nella loro discussione la bestialità, perché ciò era come sottinteso, essendo l'incontinenza meno grave della bestialità, come lo è altresí della malizia.

Ma qui era necessaria una di quelle distinzioni che gli sono tante care. Non si danno tre specie di bestialità: la bestialità pura e semplice, la bestialità d'incontinenza e la bestialità di malizia? E di tutte e tre queste maniere di bestialità è meno rea e grave l'incontinenza?

Ecco perché dissi e dico ancóra incompiuta, insufficiente, se non anche falsa, la sentenza morale enunciata nel verso:

... incontinenza
men Dio offende e men biasimo accatta,

quando si dia ad essa l'ampiezza che pretende il Busnelli.

Quella sentenza è troppo semplice e troppo recisa per indicare nettamente i rapporti tra l'incontinenza e le tre maniere di bestialità.

Continua il Busnelli, mettendo in rilievo gl'inconvenienti che derivano dalla mia interpretazione:

« Si supponga che Virgilio dica a Dante che l'incontinenza è meno grave della malizia soltanto; qual giudizio doveva fare il discepolo della bestialità nominata nello stesso verso? »

E con una lunga filza di supposizioni, mirabili per la logica concatenazione, conchiude che Dante per quella sentenza, presa nel senso mio, dovrebbe trovarsi avviluppato piú di prima nel suo dubbio. Ma Dante, che era tutto ansioso di sapere perché le mura di Dite sorgessero a dividere i due eserciti di dannati, nessuna delle domande immaginate dal Busnelli dovette rivolgere a sé stesso. Sarà rimasto sorpreso quando sentí Virgilio enumerare le tre male disposizioni aristoteliche, perché esse supponevano tre grandi classi di dannati, mentre egli di due sole chiedeva notizie; ma quando sentí l'applicazione pratica al suo dubbio della teorica delle tre male disposizioni, doverte svanire ogni sorpresa.

Virgilio difatti lo invitò a « recarsi alla mente chi sono quelli che su di fuor sostegon penitenza » e non lo eccitò punto a ravvisare anche una terza famiglia di dannati, tra quelli che aveva visitato o doveva visitare.

Allora capí che Virgilio non correggeva la duplice divisione da lui intraveduta, capí che fuor di Dite stavano gl'incontinenti; e, siccome sapeva già che dentro penavano i maliziosi, venne a comprendere che dei bestiali si era fatto il nome soltanto per compiere la citazione del libro dell'*Etica*. E della gravezza della loro colpa a petto dell'incontinenza non se ne formò nessun giudizio, anzi non se ne curò, come di cosa inutile; e contento della soluzione del suo dubbio, ringraziò Virgilio, « sole che sana ogni vista turbata ».

Il Busnelli finisce [1] la sua critica domandandomi ironicamente « se questa è la maniera nuova di spiegar la *Commedia* colla *Commedia*, e se essa insegna ad indovinare un pensiero non assoluto e con restrizioni sotto la scorza di parole che la vogliono assoluta e senza restrizioni ».

Ma si rasserení il Busnelli, questa maniera è antica quanto la norma esegetica, che il valore materiale di un'espressione può essere dal contesto allargato o ristretto. Ora chi legge staccatamente le due terzine è davvero tentato di far dire alla sentenza che l'incontinenza è meno grave della malizia e della bestialità; ma siccome il contesto non ricerca, anzi implicitamente respinge quell'ampiezza di significato, si accontenta di darle questo valore: l'incontinenza è meno grave della malizia.

E badi bene il mio oppositore che le parole materialmente prese non respingono anche questo senso.

Non ti rimembra, disse Virgilio, che nella tua *Etica*, nel libro che pertratta le tre disposizioni che il ciel non vuole è altresí detto che incontinenza

men Dio offende e men biasimo accatta?

Virgilio si richiama all'*Etica*, e ricorda la gran sentenza ivi sancita, anzi la traduce liberamente. E siccome ivi è detto soltanto che *Intemperatus peior est incontinente*, cosí anche il verso dantesco può misurare la reità dell'incontinenza di fronte alla malizia. Cosí il rispetto del senso letterale è salvo, e senza sognarvi stratagemmi e finezze.

Le esigenze del contesto. — Il Busnelli dalla sua passione per le sottigliezze è tratto pure ad aggrapparsi ad ogni appiglio, come usa il leguleio a corto di buone ragioni. Cosí, avendo trovato che una volta mi sfuggí detto che pel contesto « *si deve ritenere piú probabile* » la mia interpretazione della famosa terzina, deduce che « io non posso fondare la mia certezza sulle basi del contesto ».

Ma se cento volte ho asserito il contrario, perché si attacca a quella mia espressione che

[1] *Giornale dantesco*, pag. 289.

tradí il mio pensiero, od era una conseguenza di un'argomento parziale?

Questo è un cavillare bello e buono. Del resto la convinzione in sí fatte discussioni non è data da questa o quella prova, presa da sola; ma si forma dal complesso delle osservazioni che si fanno sul brano di poesia o di prosa, sul quale si discute. E la certezza della mia tesi, che cioè nella terzina enumerante le tre male disposizioni si abbia una perifrasi designante il libro VII dell'*Etica* e non l'enunciazione del criterio distributivo dei dannati, è piena e per nulla scrollata dalla critica e dalle ragioni nuove o raffazzonate a nuovo dal mio oppositore,

A tirare i conti infatti le cose stanno cosí. Il Busnelli, pur di riuscire a vedere nel Canto XI dell'*Inferno* il succo ed il distillato delle dottrine dell'*Etica*, fa violenza alla lettera della definizione della malizia, ed in quella definizione scova uno stratagemma e una finezza che Dante non avverte.

Ancóra suppone che Dante non abbia intesa la ragionata distribuzione di Dite, mentre — povero illuso! — dichiara nel modo piú esplicito e sincero d'averla trovata chiarissima. E nel mentre che Dante faceva la poco onorevole parte di discepolo distratto ed ignorante capisce a volo — è altra supposizione del Busnelli — che Virgilio, quando gl'indica i peccatori violenti e quelli che fan forza a Dio, a sé e al prossimo, intendeva parlare dei matti bestiali. E si suppone che Virgilio abbia ávuto tale intenzione, mentre fu sua abitudine costante di presentare al suo discepolo col proprio nome tutti e singoli i gruppi dei peccatori che popolano l'*Inferno*. E quest'unica eccezione e gli stratagemmi e l'altre supposizioni sono dal mio oppositore ritenute necessarie per interpretare il Canto XI, in cui, sono sue parole, Dante « era tutto intento a fornirci una assai chiara ed assai buona distinzione del baratro infernale ». Chi non si domanda con un senso di spavento che cosa sarà necessario per intendere gli altri Canti della *Commedia*, in cui il Poeta non farà delle digressioni dottrinali e non si proporrà come scopo supremo di essere chiaro?

Nell'interpretazione mia non v'è traccia né di violenze alla lettera della *Commedia*, né di stratagemmi, né di finezze; ma si prendono i versi alla buona e si dà loro quel significato che letteralmente hanno.

E quale delle due interpretazioni si riterrà piú conforme alle sane norme dell'ermeneutica, e quindi preferibile? E si è cosí al punto vitale della discussione, alla famosa terzina in cui s'impernia il lungo dibattito.

Il Busnelli, per tirarla a significare che essa è l'enunciazione del criterio distributivo dei dannati, dopo la faticosa e capricciosa esegesi dai versi che la prepararono, ricorre a tre argomenti non meno laboriosi e fantastici. Il primo si fonda sopra una maravigliosa e voluta rispondenza di parti tra la domanda di Dante e la risposta di Virgilio.

Ma le maraviglie si riducono od a rispondenze che non si danno, o che sono puramente materiali, e che quand'anche si vogliano prendere tali e quali sono intraviste dall'acume esegetico del padre gesuita, si spiegano coll'euritmia che naturalmente s'insinua in tutti i nostri discorsi, e col freno dell'arte che il Poeta doveva sentire anche in digressioni puramente filosofiche.

L'altro argomento è una filatezza d'osservazioni sottili e cosí disparate che il Busnelli mal riesce a fonderle insieme coi crogiuoli della verità, come sono tutti i suoi sillogismi.

Ed il terzo si appoggia alla definizione dantesca della malizia intesa al modo del Busnelli, ossia colla violenza alla lettera della *Commedia* già rilevate e colle supposizioni di stratagemmi e di finezze già vedute. Perché ii Busnelli non ricorre ai piú saldi espedienti esegetici, quali sono il contesto ed il fine del Poeta? Ma essi depongono contro di lui; ed invano o malamente tenta, scalzare gli argomenti miei desunti da essi. Si vide infatti che o li svisa o li falsa o li elude, oppure, e questo è un sistema ancóra piú comodo se ne passa con un troppo discreto silenzio.

III°

Le vicende storiche delle tre male disposizioni aristoteliche nel Medio Evo.

Dal commento del Canto XI dell'*Inferno* c'è un passo appena a questo punto di storia della filosofia: la concezione aristotelica delle tre male disposizioni in qual conto fu tenuta dai filosofi medievali?

Ed ecco come mi misi sul nuovo terreno. A dimostrare che Dante non si era attenuto, nell'ordinamento morale del suo *Inferno*, alle tre male disposizioni aristoteliche, argomentavo cosí:

A' suoi tempi le tre male disposizioni aristoteliche erano state dai teologi o dai filosofi, da s. Tommaso e da s. Bonaventura per esempio, liberamente rimaneggiate. Cosí ne avevano escluso la *bestialitas* e v'avevano aggiunto la *ignorantia* o

la *concupiscentia*. E ne concludeva essere verosimile che Dante, seguendo l'uso de' suoi giorni, ne avesse bandito la bestialità e si fosse accontentato dell'incontinenza e della malizia.

Ed un argomento piú forte desumeva da questo fatto. Per *bestialitas* al medio evo comunemente s'intendeva la peggior colpa d'impudicizia il *coitus cum bestiis* e della malizia accanto al concetto aristotelico, secondo il quale era *electio interior mali*, n'era spuntato un altro, e valeva: *voluntas nocendi alteri*. Ora, io osservava: nella *Commedia* Dante, della malizia accetta e fa sua la seconda definizione e non quella data da Aristotele nel libro VII dell'*Etica*; e nemmeno fissa un riparto nel suo *Inferno*, in cui rileghi dei bestiali di stampo aristotelico o medievale. E concludeva: se quando enumera le tre male disposizioni avesse inteso enunciare il criterio ordinatore, si sarebbe apertamente contraddetto; e per non fargli carico di una grossolana e stridente contradizione, stimava necessario vedere in quei versi una semplice perifrasi del libro VII dell'*Etica*.

Svolsi questi argomenti in otto o dieci paginette di *Minerva oscurata*, sia perché l'indole di quel mio libro e lo scopo immediato, a cui doveva servire, non me ne permettevano di piú; e sia perché i fatti storici, che servivano di base alle mie argomentazioni, mi sembravano tanto chiari e sicuri da renderne superflua una piú ampia dimostrazione. Nei *Fondamenti dell'ordinamento morale* aggiunsi qualche dato di fatto; ma neppure allora credetti necessario di trattare di proposito delle vicende storiche delle tre male disposizioni aristoteliche ai tempi di Dante.

Ed il Busnelli, celiando serenamente sullo sfoggio di erudizione, di cui ho dato prova, si divertí a seppellire quelle povere pagine sotto una valanga di citazioni e tutte di prima mano, a suo dire, ed attinte alle edizioni piú recenti e piú critiche. E doveva proprio essere in vena di far dell'erudizione, perché compulsò perfino l'opere di quel buon seguace di Lutero che si chiama Melantone[1].

Ma intanto colla colluvie di brani racimolati qua e là dall'opere di parecchi autori, e cucìti insieme con altrettanti ragionamenti, riuscí a provare e trionfalmente! che le tre male disposizioni non sono state rimaneggiate dai filosofi medioevali, che il concetto aristotelico della bestialità era passato intero nei volumi dei teologi medioevali, che la definizione: *malitia est electio interior mali* vale appuntino l'altra: *malitia est voluntas nocendi alteri*, e che soltanto l'incontinenza non rende interamente *l'infirmatas*, dei teologi del tempo di Dante.

E conseguentemente ha trionfalmente dimostrato che io presi di bei granchi, e che i miei due argomenti riposano sulla leggera e superficiale mia conoscenza della coltura medioevale[1]. Il mio

---

[1] Che avesse voglia di sfoderare dell'erudizione risulta anche dal modo, con cui combatte alcune mie espressioni. Io chiamai poco esperti i traduttori medievali dell'*Etica*, perché voltarono con *malitia* la parola κακια usata da Aristotele.

E mi appoggiavo a Cicerone che biasimava come improprio quel nome che voleva sostituito da *vitiositas*.

Ebbene, per tutta risposta, il Busnelli mi fa il panegirico dei valenti volgarizzatori medioevali.

Altra volta dissi che « *la distinzione di colpe ex infirmitate aut ex malitia* » era sconosciuta ai giuristi e voleva dire nel contesto quell'espressione, che presso i giuristi i delitti non erano divisi nelle due grandi classi famigliari ai moralisti. Ed il Busnelli prese alla lettera la mia espressione e si mise a sfogliare i dizionarî giuridici, per provare che anche essi valutavano diversamente le colpe commesse *casu*, *aut animo*, ecc.

Buon divertimento!

[1] Non tutte le conclusioni, a cui venne il Busnelli, studiando le vicende storiche della concezione aristotelica, sono favorevoli alla sua tesi. Il Busnelli, per esempio, non ritiene che i filosofi medioevali abbiano rimaneggiato il ternario aristotelico, ma è costretto ad ammettere che « le tre male disposizioni non dividevano piú presso s. Tommaso tutto il regno del male; e che il ternario aristotelico delle tre male disposizioni ebbe minor fortuna dell'altro: quello formato dall'ignoranza della passione e dalla malizia, e che rimase però ancóra intatto e riverito e studiato pel gran nome del padre, pronto ancóra a prestarsi intero agli impulsi di un genio, nato alla speculazione ed alla poesia, il quale coi riflessi della fede li sollevasse a trama della prima Cantica del piú sublime poema cristiano » *Giorn. dant.*, pag. 270.

Ora si sfrondino i fronzoli rettorici del genio nato alla speculazione, dei riflessi della fede e si ha, cautamente avviluppata in morbidi eufemismi, la stessa conclusione mia, che cioè è inverosimile che Dante abbia diviso il suo *Inferno* secondo le tre male disposizioni.

Non ammette il Busnelli che esse non dividevano piú per s. Tommaso e poteva aggiungere a piú forte ragione s. Bonaventura e gli altri teologi? Ed elevarle a trama dell'*Inferno* non vale quanto dividere secondo di esse il proprio regno del male? E non è questo un ammettere per altra via l'inverosimiglianza da me so-

ɪitore mi fece attendere tre lunghi anni la o faticosa sua dimostrazione col relativo cu- di citazioni, e vorrà concedere anche a me o' di tempo per esaminare quella lussureg- e erudizione tutta corsa e legata dalle fila i, fin troppo sottili, di sillogismi.

ɪtanto, a chi si appassiona a questa polemica, che quando leggevo e meditavo l'ultima parte *Esame critico* del p. Busnelli, mi si affaccia- insistentemente questi dubbî: la storia delle ɪale disposizioni al medioevo è davvero tale ale è tracciata nelle pagine del mio opposi- ' Non avrebbe egli trascurato di raccogliere ilosofi del tempo i passi che non facevano ui? Perché, per esempio, si occupa di prefe- ɪ di s. Tommaso e degli altri piú fervorosi otelici, e si passa molto leggermente di s. Bo- ɪtura e di chi rappresentava la corrente pure forte e larga del pensiero non aristotelico? ɪn avrebbe accozzato brani di opere che per ole diversa non sono affatto fra loro sociabili? : le analisi di certi fatti non sono *ad usum hini*, mentre hanno un tutt'altro significato? sillogismi che vi ha profuso a piene mani tutti crogiuoli di verità? E questi dubbî rano prendendo una forma consistente e con- e finirono per produrre in me la convinzione ɪssai meno liete furono le sorti delle tre male ɪsizioni nei secoli medioevali.

Ma ci vuole, ripeto, del tempo e della pazienza ɪgroppare certi ragionamenti, per valutare, se- o realtà, certi fatti, per rompere certi artifi- raggruppamenti di sentenze tolte da opere e da autori diversi, o, se vuolsi, dallo stesso e e nello stesso giro d'anni, ma con inten- nti diversi, per dare in una parola la storia e genuina delle vicende della concezione fi- ɪca dello Stagirita ai tempi di Dante. E spero né il tempo né la pazienza abbiano a fallirmi. o non so se simili dubbî siano spuntati ap- nella mia mente, né qual conto né faranno tudiosi di Dante che leggeranno queste mie Non potranno però non dar peso a questa :atazione di fatto che deve scemare l'impres- : sinistra e sfavorevole per la mia tesi, che *me* del Busnelli deve aver prodotto, in chi abbia soverchia domestichezza coi filosofi e eologi dei tempi di Dante.

Se poche righe di un galantuomo bastano, come si suol dire, per farlo impiccare, i grossi e numerosi volumi lasciatici dai filosofi e teologi medievali devono essere di avanzo, perché altri faccia loro dire quello che meglio gli accomoda. E perché il Busnelli, a sostenere la sua tesi storica, si giova sopratutto di s. Tommaso, ricorderò che piú volte all' Angelico toccò la sorte punto invidiata di vedere i suoi ammiratori stillarsi il cervello per attribuirgli dottrine da lui sconfessate nel modo piú aperto ed esplicito.

Reco due esempî abbastanza recenti. Sull'origine dell'idee, s. Tommaso si spiegò apertamente per la teoria dell'astrazione dai fantasmi, formatisi a loro volta dalla percezione dei sensi. Ebbene, quando ferveva la questione rosminiana, si scrissero volumi a dimostrare che l'Angelico è all'unisono col Rosmini, che sostenne l'innatismo delle idee. Di quegli anni ancóra, in occasione della definizione del domma dell' immacolato concepimento di Maria, un padre domenicano, lo Strada, si impuntò a provare che s. Tommaso aveva insegnato la verità, allora definitasi come domma, nonostante che nella *Somma* avesse asserito il contrario. E manco il dirlo, accumulando citazioni e lavorando abilmente di sillogismi e di distinzioni si riuscì a dimostrare vittoriosamente che l'Aquinate fu un precursore di Rosmini sull'origine delle idee ed un paladino del privilegio mariano.

A un'impresa non dissimile si è accinto il Busnelli; ed ora gode in vedere i suoi sforzi coronati da un esito ugualmente felice.

Ma il guaio è che, non ostante i dotti volumi dei rosminiani e del p. Strada, anche oggi si continua a ritenere che s. Tommaso non fosse favorevole né all'innatismo delle idee, né all'immacolato concepimento di Maria. Il che significa che le esplicite e precise osservazioni di un autore non si distruggono né si cancellano con volumi irti di sillogismi e sopraccarichi di erudizione. Ora non potrebbe darsi che una stessa sorte sia riservata agli sforzi dialettici ed allo sfoggio di citazioni del padre Busnelli? Non sarei lontano dal crederlo [1].

ta? Anche accettando la conclusione del Busnelli, e si sarebbe addimostrato piú aristotelico di s. Tom- e degli altri ardenti otelici. E qui io trovo erosimiglianza.

[1] Il Busnelli fa molto chiasso per una contradizione che pretese scoprire in *Minerva oscurata*. Se la malizia — ragiona — nella *Commedia* non assume un valore aristotelico; come può adattarsi alla divisione dantesca la sentenza aristotelica *intemperatus est peior incontinente?*

In queste note non volli entrare in discussioni filosofiche, ed anche qui non verrò meno al mio propo-

Ma fosse anche piú fortunata la tesi storico-filosofica del mio oppositore, non ne patirebbe gran fatto la teoria dell'ordinamento morale dell'*Inferno* da me propugnata.

Essa, piú che sulla storia della filosofia, si fonda sull'esegesi del Canto XI dell'*Inferno*, perché essa sola può sciogliere la questione della distribuzione dei dannati danteschi. Come tante volte si è detto, essa in fondo si riduce a sapere se nella terzina famosa, enumerante le tre male disposizioni, sia enunciato il criterio distributivo, oppure si abbia appena una circonlocuzione designante il libro VII nell'*Etica*. E su tale questione la storia della filosofia non può che spandere una bella luce di verosimiglianza e di probabilità.

Né tra le righe di questa dichiarazione del valore diverso che hanno gli argomenti, desunti dall'esegesi e dalla storia, nella nostra questione, si leggano le magre consolazioni del *nondum matura est* della volpe.

Non intendo affatto lasciare da parte come armi spuntate le ragioni che sopra recai, né tampoco abbandonare, come posti troppo avanzati, le mie posizioni.

Io rilevai tale divario, perché non si pensi che da questo mio esame parziale all'*Esame critico* del Busnelli, non si possa venire ad una conclusione quasi definitiva del problema dantesco. Si videro i due diversi metodi esegetici seguíti da me e dal mio oppositore e si videro pure le due interpretazioni che demmo al Canto della criminologia dantesca; e sono tutti qui gli argomenti apodittici che devono sciogliere l'enimma.

Terminerò mettendo in rilievo le conseguenze ultime dello studio mio e delle elucubrazioni del mio oppositore. Come diversa è la figura dell'Alighieri che balza dalle mie pagine e dai sillogismi e dalle erudite citazioni del padre Busnelli!

Il mio Dante lavorò la sua criminologia sulle dottrine etiche vive a' suoi giorni, e le attinse un po' dappertutto, sia dall'opere scientifiche, sia da quelle piú alla portata del popolo, quali i commenti biblici, gli statuti, i brevi e modesti trattati di morale. Ed usò il linguaggio vivo per designare i peccati ed i peccatori, il linguaggio consacrato dall'uso. Ed anche la gran sentenza etica che informa il suo sistema divisionale: che l'incontinenza men Dio offende e men biasimo accatta della malizia, l'accettò dalla *Somma* cosí come era enunciata. E se non la presentò come il frutto delle speculazioni del buon frate Tommaso, di Egidio Colonna o di Bonaventura, fu perché volle suggellarla colla inappellabile autorità di Aristotele.

Per questo solo ricorre all'*Etica* come era vezzo comune e carissimo a tutti gli scrittori medioevali.

Dante dunque per me è il poeta filosofo che eterna col suo canto le idee morali che il popolo leggeva scritte a carattere di sangue negli statuti e nel rozzo latino dei moralisti dotti o popolari. [1]

sito. Osserverò solo al mio oppositore: il principio aristotelico, pel quale la malizia è piú grave dell' incontinenza, cessa di essere vero nella sua generalità, e di essere applicabile alla distribuzione dei dannati danteschi? Non è meno rea l'incontinenza anche della malizia che ha per fine l'ingiuria? E tra le ragioni che si escogitarono, a dimostrare la giustezza del principio aristotelico, ce n'é proprio nessuna che valga per la malizia intesa come una colpa che ha per fine l'ingiuria? Al Busnelli ciò sembra un'assurdità perché suppone Dante un aristotelico di tre cotte; ma che ci può essere non dirò di assurdo, ma d'inverosimile quando si supponga che Dante dall'*Etica* non abbia tolto a prestito che la gran sentenza, che cementava la classificazione dei suoi dannati? E ricorse all'*Etica* perché al medio evo si era felici, quando si poteva mettere un pizzico di Aristotile ne' proprî scritti.

Ma torneremo e con più agio sulla grossa contradizione!

[1] L'analogia, sulla quale fa tanto assegnamento il Busnelli, fornisce un argomento non ispregevole per a mia tesi. La distribuzione dell'anime del *Purgatorio* e del *Paradiso* è stata fatta secodo un criterio attinto da questo o da quel Padre o Dottore scolastico, oppure è stata messa insieme dal Poeta, fondendo insieme credenze popolarie teorie dotte aggiustate da lui perché rispondessero a' suoi ideali di politica e d'arte? Per il *Purgatorio*, un confratello del Busnelli, il dottissimo teologo Palmieri, sfidò i dantofili a citargli il filosofo che avesse insegnata la teoria del triplice errore dell'amore. Ed il Palmieri conosceva un po' i teologi medioevali e non medioevali; ma non si era messe le lenti aristoteliche che fanno vedere dappertutto l'*Etica* a Nicomaco od altre opere dello Stagirita. Inoltre nessun teologo ha insegnato che vi fosse un antipurgatorio, per coloro che si convertono in fin di vita, e molto meno ha saputo il numero degli anni che devono farvi anticamera quelli sciagurati. E nell'ordinamento della Candida Rosa, non è difficile discernere gli elementi leggendarî mescolati alle teorie teologiche. Quindi parmi logica questa conseguenza: non é verosimile che anche la distribuzione dei dannati, anziché essere ricalcata scrupolosamente sull'*Etica* di Aristotele, sia stata trovata dall'Alighieri e lavorata su dottrine e teorie più conosciute dal popolo ed anche dagli studiosi che non vedevano nei teologi del loro secolo le sottili e discutibili derivazioni aristoteliche, scovate e volute trovare da Commentatori venuti poi?

Ben diverso se lo figura il padre Busnelli. Il suo Dante, se sempre si mostrò seguace ed ammiratore quasi esclusivo di Aristotele, nel disegnare il suo sistema delle colpe superò e vinse sé stesso. Mentre s. Tommaso e gli altri teologi non dividevano piú il regno del male secondo le tre male disposizioni aristoteliche, egli, piú aristotelico dei piú fervorosi aristotelici, secondo esse ripartí il suo *Inferno.* E l'Antidite è abitato dagli incontinenti che sono rei di una *malitia secundum quid* e la città di Dite è tutta occupata dai maliziosi che furono vittime o della *malitia bestialis*, ovvero della *malitia simpliciter.* Cosí delle tre male disposizioni ragionò lo Stagirita e l'Aquinate; e Dante, che aveva convertito in succo ed in sangue le loro teorie, le trasportò e le trasfuse intere nel Canto XI.

Né deve far specie che ivi non si accenni punto alla *malitia bestialis*, alla *malitia simpliciter* o *secundum quid*, quantunque siano cari al Poeta i termini scolastici quando, fa il filosofo od il teologo. Ciò avviene per questo che, avendo egli scoperte tutte le infiltrazioni aristoteliche nella *Somma* e nei Commenti alle Sentenze, trovò delle facili ed esattissime sostituzioni, e chiamò la *malitia bestialis* violenza e la *malitia simpliciter* frode.

Ed ecco nella sua genuinità ed interezza la teoria delle tre male disposizioni aristoteliche; che Dante poté esporre nel Canto in cui si era prefisso di fornire una *assai chiara divisione* del suo *Inferno*, perché le sostituzioni dei nomi violenza e frode per designare la malizia e la bestialità dovevano essere chiarissime. Non risultano forse evidenti dopo quei pochi sillogismi messi in moto dal Busnelli? E precisamente per la via dei sillogismi adoperati dal Busnelli, poté Dante riuscire all'identificazione dei concetti e dei nomi usati da Aristotele e da lui, perché è la via che, chiunque sappia penetrare nello spirito della morale del Medio Evo, trova facile, sicura e piana!

Il Dante vagheggiato dal Busnelli, è davvero il genio nato alle speculazioni, il genio che ebbe compagni indivisibili nella vita lieta della patria e negli amari passi dell'esiglio l'*Etica a Nicomaco*, col relativo Commento dell'Aquinate, la *Somma* e non so quali altri volumi di filosofia, ed è insieme il piú fervoroso restauratore del piú puro e genuino aristotelismo.

Ma chi non si domanda: è questo il Dante che ci presentano i documenti storici, e che esce fuori dalle pagine immortali della *Commedia?* Lasciando la storia per ora, il Busnelli a formarsi il suo idolo dovette commentare la *Commedia* con un criterio esegetico mal sicuro, pericoloso ed illogico, e per giunta dovette mutare il Canto XI dell'*Inferno*, dove il Poeta ci volle dare *una assai chiara divisione* de' suoi dannati, in un lungo ed intricatissimo indovinello.

E sarà questa « la difesa trionfale della teoria secolare » che il confratello del Busnelli attende e preannunzia quasi dalle pagine della *Civiltà cattolica*; perché, a suo giudizio, il Flamini la difese dottamente si, ma non trionfalmente?

Lo diranno gli studiosi di Dante.

Milano, novembre 1906.

DOMENICO RONZONI.

DEL PETRARCA E DI ALCUNI SUOI AMICI[1]

Il Vattasso è un semplice scrittore della Biblioteca Vaticana, nessun altro titolo accompagna il suo nome; ma lo accompagna il merito reale e grande delle sue pubblicazioni, che appartengono a quelle che la Biblioteca Vaticana vien facendo sotto gli auspicî di due pontefici illuminati. Ché mentre si vengono pubblicando i cataloghi dei codici innumerevoli, che la Biblioteca contiene, e le meravigliose riproduzioni fotografiche di alcuni codici scelti (recentissima quella del cod. 3195, del *Canzoniere* del Petrarca), è già innanzi una collezione di *Studî e testi*, che accompagna la pubblicazione dei cataloghi, secondo che gli scrittori, direm cosí, della Vaticana, s'imbattono in nuovi testi, che meritano di essere pubblicati ed illustrati. A questa collezione appunto appartiene il prezioso volumetto del Vattasso, che reca un contributo pregevolissimo agli studî petrarcheschi.

---

[1] MARCO VATTASSO, *Del Petrarca e di alcuni suoi amici.* Collezione di studî e testi, n. 14. Roma, tip. Vaticana, 1904, 8°, pag. 105.

Perché, infatti, esso si aggira intorno al P., sia pubblicando lettere sue o degli amici, sia discorrendo di due suoi amici. La prima parte, cosí, contiene due lettere del P. a Barbato di Sulmona, una del Boccaccio allo stesso, quattro dello stesso Barbato al P. e al Boccaccio ed una di Niccolò Acciaiuoli, di Nicola e di Napoleone Orsini al P. La seconda parte tratta della vita e delle opere di Gabrio de' Zamorei; la terza di Moggio de' Moggi da Parma, di cui si pubblicano per la prima volta dodici poesie. La prima parte è singolarmente importante per gli studî petrarcheschi, ed io su di essa mi fermerò un pochino, con la speranza di recar qualche osservazione forse non inutile sull'argomento.

Le lettere sono tratte da un cod. del Museo Borgiano di Propaganda Fide (ora Mus. Borg. P. F., lat. 329), del quale si fa qui la descrizione col suo contenuto. [1] La prima lettera pubblicata è di Barbato al P.: « È la risposta alla lettera *Aliquotiens* [2], *Barbate, queri soleo*, che il Petrarca scrisse a Barbato da Venezia (cfr. ed. Fracassetti, III, 128-131). In essa Barbato ricorda all'amico la promessa d' inviargli una copia del poema dell'*Africa* ed il libro delle epistole a lui dedicato, ma ritenendosi indegno di tanto onore prega il Petrarca a mandargli il *De conflictu curarum*, siccome quello che potrà essergli molto utile nella sua vecchiaia. L'avverte che potrà fargli recapitare ogni cosa o per mezzo del Boccaccio o per mezzo d'un altro suo amico fiorentino; e per indurlo a regalargli il volume richiesto gli notifica ch'egli si dà cura di raccogliere le cose di lui anche minime, com'è la risposta a Gano da Colle dal Petrarca consegnata a Malizia. Termina salutandolo anche a nome di Francesco da Sulmona e rallegrandosi della sua partenza da Milano ».

Qui sorge súbito una questione. Questa lettera senza data si può dir degli ultimi del 1362 o dei primi nel 1363, perché Barbato dice di aver ricevuto la lettera del P. nel giorno di Natale, e si rallegra di vederla datata da Venezia, sperando cosí che quegli si sia definitivamente allontanato da Milano. Ora, ragiona il Vattasso, se il P. si recò a Venezia soltanto nel giugno del 1362, e se Barbato morí nell'autunno del 1363, si può trattar solo del Natale 1362. Ma ne deriva un'altra grave conseguenza. La lettera del P., a cui risponde Barbato, è datata *Venetiis, XII Kal. Maias*, e quindi non potrebbe esser che del 1363, perché il P. a Venezia si recò nel giugno del 1362; ma perché la risposta di Barbato non può essere del Natale 1363, perché allora era già morto, ne segue che la data della lettera del Petrarca è erronea, perché deve essere fra il giugno e il dicembre del 1362. Segue ancóra che la lettera precedente XXII, 3 fu scritta dopo della 4, perché nella 3ª si mandano le epistole poetiche, di cui parla Barbato nella risposta alla 4. E il ragionamento sembra cosí logico da essere inattaccabile. E tale lo ha ritenuto anche il Traversari (*Giorn. storico*, XLVII, 372), il quale cerca anche di limitare il tempo della lett. 4 fra il giugno e l'ottobre, perché nell'ottobre 1362 il Boccaccio *latore* di essa partiva per Napoli; e di piú nell'aprile 1363 (che dovrebbe esser l'anno della lett.) il Boccaccio non si trovava a Firenze. Eppure questo ragionamento a me sembra, forse, fallace! Contro di esso sta la data del P. che è chiara: *Venetiis, XII Kal. Maias*, ed è tale nel Fracassetti, tale nello stesso cod. Borgiano, e tale deve essere nello stesso cod. parigino esaminato dal Cochin! Vi sono errori o varianti di data, sí, come il Cochin ha mostrato nel parigino e vediamo qui nel Borgiano: ma in questa data i codd. sono concordi. Ad ogni modo, le varianti sono appena di pochi giorni, come si può veder nel parigino: la XV, 2 reca *XIIII Kal. dec.*, invece di *Kal. dec.*, e si può spiegare o con la dimenticanza del XIIII nella trascrizione o col ritardo di 12 giorni nella spedizione della lettera: la XXI, 13 reca *dicembre* invece di *novembre*, ed è spiegabile errore o del P. o del trascrittore. Anche le due varianti, che reca il Borgiano, si limitano a pochi giorni, spiegabili con ritardo della spedizione o con errore di trascrizione, per cui nel primo caso è soppresso il IIII, nel secondo è scritto *nonas* per *idus* o viceversa. Nella data in questione, invece, essendo concordi i codd. sulla stessa lezione, o questa deve esser esatta, o deve trattarsi di un errore, di una svista dello stesso P. Nel primo caso, il P. nell' aprile del 1362 dovea trovarsi in Venezia; e questo è impossibile. Noi sappiamo come il P. ai 10 di gennaio 1362 andasse da Padova a Milano per an-

[1] Il cod contiene altre opere petrarchesche: fra esse quattro lettere: la X, 4 con la data *nona decembris* invece di *IIII non. dec.*, come nel Fracassetti; la 42 delle *Varie*, la XXII, 4 delle *Famil.*, e la 22 delle *Varie*, con alcune varianti, su cui ritornerò in séguito.

[2] Per errore, invece di *Ah! quoties, Barbate:* cfr. Fracassetti, *Lett. fam.*, trad. it., vol. IV, pag. 430; e Cochin, *Le texte des « Epistolae de rebus familiaribus » de F. Petrarque, d'après un manuscrit de la Bibl. Nat, de Paris* (estr. dal vol. F. *Petrarca e la Lombardia*, Milano, Cogliati, 1904), a XXII, 4.

darsene a Valchiusa, ma impedito dai casi della guerra s'imbarcasse sul Po, e di poi per sentieri difficoltosissimi si conducesse agli 11 di maggio a Padova (*Senili*, I, 3). Come potea andar prima a Venezia, se egli andava a Padova, per andar di là in Germania?

Bisogna, dunque, ammettere un errore da parte del P.: ma quale? L'errore dovrebbe essere almeno di piú di un mese, e cosí al posto di *maias* dovremmo leggere *Julii*, *Augusti*, ecc. per trovarci a giugno, luglio, ecc. del 1362. Ma è possibile questo errore cosí madornale?[1] Facile scriver *novembris* per *decembris*, se questo non è errore di trascrizione; ma scriver *maias* per *julii* o *augusti*, mi sembra troppo! L'unica svista che può ammettersi è questa: che il P. scrivendo il 21 maggio, dovendo cioè datar la lettera *XII, Kal. junii*, per la fretta (il ms. borgiano infatti aggiunge dopo la data un *propere*) scrivesse lo stesso mese in cui si trovava, senz'accorgersi che trasportava la data di un mese addietro. Se questo fosse vero, ne deriverebbe che il P. ai 21 maggio del 1362 si trovava a Venezia: né questo è impossibile! Seguire il P. a questo punto con la scorta del Fr. non si può, giacché il benemerito petrarchista qui si confonde maledettamente ed imbroglia la matassa (cfr. *Fam.*, trad. it., XXIII, 13, 14; *Sen.* I, 3, 5; note), perché fa che il P., giunto a Padova l'11 maggio, ritornasse a Milano per andare in Germania; e mentre lo fa a Padova l'8 giugno, pensando a intraprendere il viaggio di Germania, lo stesso giorno lo fa a Venezia di ritorno, e avverte che prima del 28 maggio era ritornato, non potendo proseguire per la Germania! Il vero è questo. Come abbiam visto dalla *Senile*, I, 3, il P. era andato a Padova l'11 maggio, disposto a partir súbito per la Germania, ma trovate chiuse le strade non solo all'andata, ma anche al ritorno, dovette riparare nel Veneto. Per andare in Germania non gli venne in testa di ritornar da Padova a Milano! Nella XXIII, 14, infatti, scrivendo a Giovanni vescovo d'Olmutz dice: « Sappi che da Milano, non per andare a Venezia, ma per venire a Cesare ed a te io mi partii. Ma la fortuna rese il viaggio impossibile: anzi non solo il viaggio, ma il ritorno eziandio... ». Quindi, fatta di necessità virtú, riparò a Venezia. Cosí, dunque, da Padova, mosso per la Germania, trovando impedita l'andata ed anche il ritorno, riparò a Venezia. Ma quando? l'8 giugno, quando scriverebbe da Venezia la *Sen.* I, 3? Ma il 28 maggio, abbiamo una lettera al Boccaccio da Padova (*Senili*, I, 5), nella quale si parla appunto del viaggio mancato per gl'impedimenti di guerra, ond'egli, il P., ne ha smessa l'idea; sicché sembrerebbe che la prima volta, che andasse a Venezia, non fosse proprio l'8 giugno. Ma l'errore sta qui, che la *Sen.*, I, 3 non deve ritenersi scritta da Venezia, come vuole il Fracassetti, bensí da Padova; perché sicuramente da Padova è datata la *Fam.* XXIII, 18, che reca la stessa data, 8 giugno! Inoltre, sappiamo che il 22 giugno era ancóra a Padova, come mostra una sua lettera qui pubblicata. Adunque, se egli stesso ci dice che da quel viaggio riparò a Venezia, trovando impedito il ritorno, cioè il ritorno a Padova, perché il 28 maggio ivi lo troviamo, e di poi l'8 e il 22 giugno; è giocoforza ammettere che a Venezia il Petrarca vi andasse prima, e cioè verso il 20 maggio, e di lí ritornasse a Padova!

Ma, se io credo probabile assai questo nuovo dato biografico, che corregge un dato falso del Fr., e cioè della sua dimora a Venezia nel maggio, anziché nel giugno del 1362; pur troppo io stesso debbo riconoscere, che la lettera XXII, 4, non può esser di quel tempo. O come, si può domandare, il P. ritorna da un viaggio e non ne fa cenno? Ma questo è nulla! In una lettera anche qui pubblicata, il Boccaccio scrive a Barbato, che il P. va in Germania: la lettera del 13 maggio giunge a Barbato sui primi di giugno; e Barbato risponde addolorato, ma confortato da varie ragioni, fra cui quella che in tal modo l'amico diventava libero. Or bene, se la lettera del P. fosse di quel tempo, Barbato, rispondendogli, nel congratularsi di esser andato via da Milano, non gli domanderebbe notizie del viaggio? Egli che tanto se n'era preoccupato? Ancóra, ed è l'ultima: se la lettera del P. fosse del maggio, Barbato dicendo di averla ricevuta a Natale, cioè dopo sette mesi, non accennerebbe nemmeno a cosí lungo tempo impiegato dalla lettera? Sicché bisogna concludere che la data della lettera è spostata di molto? Non credo. Ma, secondo me, bisogna concludere che la lettera di Barbato non risponde alla *Fam.*, XXII, 4. Ed eccone le ragioni. Ad una semplice scorsa data alle due lettere, si vede súbito che Barbato non risponde precisamente alla lettera citata del P. Ma v'è qualcosa di piú preciso da opporre. Scrive Barbato: «.... tuas... licteras, Venetiis scriptas... suscepi, quibus aliud fere respondere non opus, quo

[1] Un [illegible] rore si ammette qui nella 2ª lett. inedita [illegible] dremo che neppur esso può sussistere.

niam *illas sic mire in dialogi prope modum alterius intexuisti votis atque conceptibus, quod tu tibi me passim ad singula uno eodemque contextu respondentem audisti* »... Ora, dove è questo, nella lettera del P.? O io m'inganno, o a me pare che non vi sia! Né la frase che segue risponde veramente al concetto della lettera petrarchesca (quantunque non mi dissimulo che quel *bone adhuc restantis spei* risponda alla *spem* della lettera, e al *fortiter feramus* di questa risponde, in modo lontano però, il *servemus fortiter quod servatum servandumque describis* di Barbato). Ancóra: Barbato dopo di aver richieste alcune opere al P. soggiunge: « Nam, ut verbis tuis semper mihi doctrinalibus utar, *licet assidue mecum sis nec aliquando discedas*, tamen in licteris et operibus tuis recentior atque vivacior mihi facies tua est ». Comprendo che il desiderio di avere i libri gli fa ripetere questa frase della 22ª delle *Varie;* ma non sarebbe stato opportuno, all'inciso sottolineato, sostituire qualcosa di ciò che dice il P. nella lettera in questione? Finalmente, il Vattasso rileva che la frase relativa a Francesco di Sulmona, che il P. nella lettera precedente, secondo il ms. Borgiano, aveva detto *nobis unanimis et mihi congnominis*, si trova ripetuta con la necessaria variante di *tibique* invece di *et mihi* nella risposta di Barbato. Sí; ma scrive Barbato: « Vir ille Sulmonensis, *vere per te descriptus*, nobiscum unanimis tibique cognominis, qui predictas licteras tuas, mille datis obsculis, lectitavit propriaque sibi manu transcripsit, se memorie tue devotissime reconmendat... ». Or dov'è nella lettera del P. un brano che giustifichi quel *vere per te discriptus?* Può dirsi tale quel rapido inciso finale, in cui (e solo nel cod. borgiano) si dice *insignem illum virum, nobis*, ecc., con frase che ricorda l'altra della lettera VII del P. qui pubblicata, rispetto a Francesco de Sanitate? Io non lo credo: credo invece che l'inciso del P. ripeta una frase già vecchia [1] che bastava per indicare una persona; quindi, non è in esso che Barbato potea veder *descritto* l'illustre sulmonese! Per tutte queste ragioni a me par da conchiudere che la lettera di Barbato, certo degli ultimi giorni del 1362 o dei primi del 1363, non risponde alla XXII, 4; ma a qualche altra lettera perduta datata da Venezia dopo il 22 giugno del 1362: per il che Barbato si congratula, sperando che l'amico si sia allontanato definitivamente da Milano. In quella lettera il P. dovette in forma quasi di dialogo esporre come un colloquio suo con l'amico; e dovette parlare di quel sulmonese in modo che quegli baciò la lettera, e la trascrisse. La XXII, 4, dunque, è veramente datata *XII Kal. Maias;* e quindi non può essere che del 1363. E che infatti essa sia dell'aprile, lo conferma l'ultima sua frase: « ... sed multos iam per annos verius ferme *cum floribus* renascentis belli pericula tenuere... ». Questa frase, oltre al senso che rimanda all'anno seguente a quello in cui egli fu impedito dalla guerra nei suoi viaggi; mostra anche che la lettera è scritta nell'aprile, con l'accenno al rinascer della guerra per parecchi anni *quasi coi fiori.*

La lettera però non risponde a quella di Barbato: perciò non sono neppure d'accordo col Vattasso nel porre la XXII, 3 dopo la XXII, 4; perché in quella il P. risponde appunto, come nota lo stesso V., alla preghiera di Barbato, rimettendogli il dono richiesto. Deve perciò essere stata scritta prima della 4.

Certo non dissimulo le difficoltà, a cui va incontro la mia spiegazione; ma assai piú grave difficoltà è ammettere un grossolano abbaglio del P. nello scrivere una data, abbaglio che non può dirsi della trascrizione, perché la data è tale in tutti i manoscritti esaminati.

Piú facile è il compito della II lettera, qui pubblicata, del P. a Barbato. Il P. « raccomanda a Barbato di adoperarsi a tutt'uomo col gran siniscalco Niccolò Acciaiuoli e con Nicola D'Alife (ai quali scrive anche in pari data) per scongiurare una disgrazia al vescovo di Chieti ». Il Vattasso cerca di assodare la data di questa lettera. Premette che secondo documenti vaticani « il Papazzurri venne eletto vescovo di Teano il 30 maggio 1348, traslato alla sede episcopale di Chieti il 24 maggio 1352 e promosso arcivescovo di Patrasso il 24 luglio 1363 ». Quindi ragiona

[1] Oltre al passo della lettera VII, che sarebbe del 1355 (o, come io credo, del 1356), che si riferisce a Francesco Sanità, la XX, 5, anche a Barbato, finisce: « Interea *conspicuum illum virum mihi cognominem* nec minus unanimem salvere iube et vale ». Adunque, era frase già fatta per indicare un uomo illustre! A tal proposito, potrebbe sorgere un dubbio. Perché nella lettera seguente (XX, 6) il P. dice di essere stato a Padova e Venezia; potrebbe credersi di quel tempo (1359) anche la presente lettera di Barbato. Ma questo dubbio è fugato dalla frase « *te totaliter de Mediolano digressum* », la quale mostra che non era la prima volta che Barbato ricevea lettere da altri luoghi; e quindi ci trasporta al tempo in cui veramente il P. s. allontanò da Milano, come, pur nel dolore, sperava per conforto nella lettera al Boccaccio lo stesso Barbato

cosí: « Da ciò ricaviamo adunque, per il caso nostro, che Bartolomeo Carbone fu vescovo di Chieti dal 24 maggio 1352 al 20 luglio 1363; epperò la lettera del Petrarca, la quale è datata da Padova il 22 giugno, dev'essere del 1362, perché nel periodo dal 1352 al 1363 il Petrarca soggiornò a Padova soltanto dal luglio 1361 al 10 gennaio 1362 e dal maggio al giugno del 1362 (Cfr. Fracassetti, I, pag. CLI). Da questa lettera apprendiamo che ai 22 di giugno 1362 il Petrarca non era ancor partito da Padova.... ». Cioè stava a Padova, ritornato da Venezia, come credo di aver dimostrato. In questa lettera si dice anche: « *Franciscum nostrum insignem et mihi carissimum salutatum cupio* ». E qui giustamente il V. dubita se si debba ravvisare Francesco Nelli, che nel 1361 era succeduto a Zanobi da Strada nell'ufficio di segretario dell'Acciaiuoli, oppure quel sulmonese, di cui è parola nella lettera precedente. Ma siccome Barbato in quel tempo si tro vava a Sulmona e colà si trovava pure quell'ignoto amico del P., il V. inchina a creder che sia quest'ultimo. Io, in verità, inchino a credere che sia il Nelli; perché a quell'ignoto amico il P., e nella lett. anteriore del 1358 (XX, 5), come ho notato, e nella lettera ad ogni modo posteriore, già precedentemente esaminata, parla sempre in incognito, di un uomo egregio, insigne, ecc.; ed anche quando nomina Francesco Sanità, col quale l'ignoto amico potrebbe identificarsi, parla di un uomo insigne, cosí in generale, a lui ignoto di vista. Mentre qui l'accenno è affettuoso, e mostra che si allude ad un amico conosciuto.

La III lettera è di Barbato al Boccaccio: e accompagna una lettera dell'Acciaiuoli, del Conte di Manuppello e del Conte di Nola al P. per persuaderlo a pubblicare l'*Africa*, manifestandogli il timore che il P. sia per essere giudice troppo severo del suo poema, e come Virgilio voglia distruggere l'opera sua. Essa, come dimostra il V., è dell'aprile o dei primi di maggio 1362. Segue la lettera dei tre, Niccolò Acciaiuoli, Napoleone e Nicola Orsini, che enfaticamente « esortano il P. a non voler rimandare dopo morte la pubblicazione del poema dell'*Africa*, ed insistono perché non differisca piú oltre a renderlo di pubblica ragione ». E dice bene il V.: « Sull'importanza di questa lettera non è il caso d'insistere: essa è come l'eco della brama ardente che avevano i contemporanei del Petrarca di vedere pubblicato il poema dell'*Africa*, del quale avevano una stima assai maggiore del merito ».

Ma dalla lettera di Barbato sappiamo qualche particolare curioso. Narra Barbato che i tre signori convennero a Sulmona in un suo orto, dove lessero una fra le lettere del P. Quale? Non si può accertarlo; ma, se osserviamo che dopo quella lettera i detti signori decisero di scrivere in comune al P. intorno alla pubblicazione dell'*Africa*, potremo con ogni probabilità affermare che la lettera fosse la *Fam.*, XII, 7, nella quale il P. scrive a Barbato da Avignone com'abbia messo in disparte quel poema, ch'egli non stima degno della pubblicazione, riserbandosi di riprenderlo quando che sia per correggerlo e limarlo. Letta questa lettera, dunque, quei tre stabiliscono di scriverne in comune al P.; e il gran Siniscalco promette di mandar la lettera da Napoli, ove dovea andare. La lettera fu allora fatta, ma non trasmessa; perché in questo mentre moriva Zanobi da Strada. Il fatto, quindi, dovette avvenire prima dell'agosto del 1361. La morte, dunque, di Zanobi fece volgere il gran Siniscalco, non piú alla pubblicazione dell'*Africa*, ma ad aver addirittura il P. a Napoli: « *super quo efficacissimas regias, magnis promissionibus plenas, fecit fieri scriptiones* ».

Questo non sapevamo, che anche il Re avesse scritto al P. per farlo venire a Napoli! Sapevamo, sí, che l'Acciaiuoli e il Nelli invitarono il P. a Maiori, nella Costiera di Amalfi [1], e che il P. rifiutò con la lettera 2 del I delle *Senili*. Ma quello era semplicemente un invito di amici, ad una villeggiatura: qui invece abbiamo l'invito ufficiale del re, con larghe promesse: e tutto questo per la morte di Zanobi! Tutto si spiega con la risposta del P. al Nelli. Il quale invitava, anche a nome dell'Acciaiuoli, il P. nel regno, forse prima della morte di Zanobi; perché il P., rispondendo al Nelli, dice che non gli era giunta ancóra la sua lettera, quando avea già saputo della morte di Zanobi e che il Nelli erasi fatto napoletano. Or bene, in risposta a quell'invito il P., e per giustificare il rifiuto, avverte l'amico che egli ha ricevuto eguale invito dall'Imperatore, dal Re di Francia e dal Papa, che vorrebbe dargli l'ufficio di segretario, che avea tenuto Zanobi. Il P. dice di aver rifiutato e di aver proposto in vece sua proprio il Nelli. Io suppongo che al giunger di questa notizia l'Acciaiuoli, vedendo come il P. fosse ricercato all'estero, e temendo che quegli alla fine si decidesse ad accogliere quei larghi

[1] Cfr. E. Proto, *Il P. a Maiori*, in *Napoli nobilissima*, XIII, 12; e una mia lettera al Croce in *Nap. nob.*, XV, pag. 61.

inviti; e forse temendo di perdere anche il Nelli (a cui la proposta del P. non spiacque), si decidesse a fare invitare ufficialmente anche dal Re con larghe promesse il P., come avean fatto il Papa, l'Imperatore, e il Re di Francia, sperando di esser piú fortunato. Ma ben s'apponeva Barbato, quando soggiungeva: « quibus, pro ut reor et alias animum suum novi, non movebitur dictus dominus Laureatus »; ché il P. non si mosse davvero! Ma nessuna traccia abbiamo di questo solenne invito nell'epistolario petrarchesco!

Risponde il Boccaccio nella lett. V, qui pubblicata, in data 13 maggio, da Firenze. Dispera di poter indurre il P. a pubblicare l'*Africa;* ché già molti anni prima, quando si trovò col P. a Milano e a Padova, l'avea tentato, ma invano! Ma c'è ora un'altra piú grave preoccupazione, che l'autore perisca nel viaggio, che sta per intraprendere per la Germania! Mostra il suo dolore di ciò; e riferisce a Barbato che egli voleva andare a salutare il P. a Padova prima della sua partenza, e proseguire il suo viaggio per Napoli a visitare il Nelli, fermandosi a mezzo per visitare l'amico a Sulmona e consegnargli il *Bucolicon carmen*, ch'egli avea carpito al P. a Milano, e i quattro libri delle invettive *in medicos*, che gli erano stati inviati dal P. stesso molti anni innanzi da Ravenna. Ma avea dovuto rinunziare a questo viaggio. Gli farà trascrivere il *Bucolicon carmen*, e glielo invierà per la persona che Barbato gli indicherà.

Questa lettera è d'importanza grandissima. Il Vattasso mostra come essa sia sicuramente del 13 maggio 1362; quindi essa tronca la questione del viaggio del Boccaccio a Napoli in favore della data del 1362-1363. Ma c'è di piú. In essa il Boccaccio dice di aver ricevuto il 16 aprile una lettera dal P. da Milano, nella quale gli parla del viaggio che sta per intraprendere per la Germania. La lettera del P. e la risposta del B. sono andate perdute: ma, come sappiamo il contenuto della prima dalla lettera del Boccaccio, che qui si pubblica, cosí sappiamo l'argomento della risposta del B. dalla *Senile*, I, 3, datata 28 maggio da Padova. Dunque, il B., dopo espresso al P. il rammarico per la sua partenza oltre Alpi, gli annunziò la visita del padre Ciani, che gli avea predetto prossima la fine; e gli espresse il proposito di abbandonar lo studio della poesia. Sappiamo la risposta del P.; ma da tutto questo si ricava: 1°, che il P. avea partecipato al B. da Milano il progettato viaggio per la Germania; 2°, che la lettera del B., in cui s'informa della famosa visita del padre Ciani, è posteriore al 16 aprile 1362; 3°, che questa visita dovette verisimilmente avvenire intorno a quel tempo, poco prima o poco dopo! Ed io non ho bisogno di rilevar l'importanza di questi risultati!

La VI lettera, che qui si pubblica, è la risposta di Barbato al B. Risponde, addolorato della notizia del viaggio del P.: si consola però pensando: 1°, che la cosa avveniva per disposizione divina, che permette certi mali, per evitarne altri maggiori; 2°, che il P. acquistava cosí piena libertà di sé stesso; 3°, che libero di sé stesso potea meglio ritornar da luoghi lontani che da vicini (alludendo alla dimora del P. a Milano). Ringrazia il B. del *Bucolicon carmen* e lo prega di consegnarlo a Francesco di Giovanni [1] loro comune amico e lo prega anche di mandargli i quattro libri delle invettive *in medicos*, che gli aveva promessi.

Il Vattasso giustamente congettura che questa lettera, scritta appena ricevuta quella del B., deve essere della fine del maggio o dei primi di giugno del 1362. Ed io ripeto che essa ci mostra come la *Fam.*, XXII, 4 non possa esser di quel tempo; perché fra queste due lettere del B. e Barbato, e la I qui pubblicata di Barbato al P., deve esserci spazio per una lettera di Barbato al P., che gli parli del viaggio in Germania, e di una risposta del P., che anche parli di ciò. Quindi, se non può ammettersi un errore cosí grave del P. nella *Fam.*, XXII, 4, da trasportarla verso la fine del 1362, deve ammettersi che la I di Barbato risponda ad una lettera del P. perduta.

Questo ragionamento parrebbe contraddetto e distrutto dalla lettera VII qui pubblicata del P. a Barbato. In essa il P. « avverte l'amico che riceverà dai Celestini di Milano una piú lunga lettera con la medesima data. Gli raccomanda intanto il latore della presente, un certo Matteo, uomo fidato e veritiero, il quale si reca a Napoli per varie faccende, ma specialmente per investigare se possa lo scrivente sperare di avere dal Re di Napoli, per l'intervento dell'Acciaiuoli, il mezzo di poter condurre una vita solitaria, sospiro dell'anima sua. Gli parla quindi di cose di poco momento, e termina ripetendogli che sarà informato dal latore della lettera intorno alla vita ed ai desiderî suoi e pregandolo di salutare Francesco Sanità ». Il Vattasso ragiona cosí: « Questa lettera è datata

[1] Non credo che in questo si debba veder quel Francesco Sulmonese di cui si è parlato spesso; perché manca in questa indicazione l'appellativo di *illustre*, che sempre lo accompagna.

da Milano *II idus Aprilis*, ma tale data è erronea rispetto al mese, poiché l'epistola affidata ai Celestini, che il Petrarca annunzia a Barbato e che avrebbe dovuto essere scritta nello stesso giorno della presente, è indubbiamente dell'ottobre....; ed è anche probabilmente erronea riguardo al giorno, dacché la lettera consegnata ai Celestini, secondo l'edizione del Fracassetti, è del *IV Idus Octobris*, e secondo la lezione del cod. Borgiano *IV Non. Octubris* ». Quindi, non esita a correggere *Aprilis* in *Octobris*, e di porre questa lettera nel 1355, « poiché appunto a tal anno si deve riportare l'epistola consegnata ai Celestini ».

Premetto che questo sarebbe un caso diverso: ché nella *Fam.*, XXII, 4 tutti i codd. riportano fedelmente la stessa data; mentre qui, il Borgiano, come ha *Non.* invece di *Idus* nella 22 delle *Varie*, ha potuto ben variare, scrivendo *Aprilis* per *Octobris*. Se non che io ho i piú gravi dubbî su questo. Certo, rafforza l'ipotesi della contemporaneità delle due lettere il fatto che (come reca nella n. 6 a pag. 11 il Vattasso) il cod. Borgiano fa seguire a questa lettera inedita del P. la 22 delle *Varie*, preceduta da questa notizia, che il Vattasso dice preziosa: « *He sunt longiores littere domini poete F. P[etrarce] ad Barbatum Sulm., quarum suprascripta proxime epistola mentionem facit, et sunt responsales ad epistolam Barbati sibi missa, que incipit: Extremum Olimpiadis*, ecc. ». Ma io domando: se il trascrittore Borgiano avea presente l'originale della 22 delle *Varie*[1], vuol dire che trascrisse bene *IV Non. Octubris:* come non si accorse che questa data faceva a calci con quella della precedente lettera *II Idus Aprilis?* Non è giusto presumer che il trascrittore fosse ingannato dall'apparente legame fra le due lettere, per crederle composte insieme, e quindi le appaiasse? Da questo legame apparente non vorremmo essere ingannati anche noi! Infatti, comunque la si giri e rigiri, la frase del P., *sub hac eadem data*, mostra che la lettera a cui si riferisce non può esser la 22 delle *Varie!* E vi si oppone anche il contesto. Scrive il P. in questa lettera: « Barbate optime atque unice, longiores ad te licteras, sub hac eadem data, recipies de manu Celestinorum nostrorum Mediolanensium, quibus cum Barbati mei glutino ingens mihi amicitie nexus est. Nunc vero Matheus lator presentium, familiaris meus, a me missus pro quibusdam familiaribus rebus meis, Neapolim venit, incertus an te ibi reperturus, an omnino visurus sit. Unde factum est ut per hunc latius scribere non curarim ». E sta bene! Vediamo ora nella 22 delle *Varie*. In questa, dopo di aver lamentato la mancanza dei mezzi per corrispondersi, segue: « Itaque iam desperare coeperam posse curas meas, nisi data spera missis ad te nunciis, pervenire. Eo nunc libentius et religiosum hunc virum et quam sinu extulit epistolam tuam vidi: restituit enim spem vetusti moris renovandi, quo scilicet absentiae dispendia leniremus ». Come direbbe questo, mentre spediva proprio un messo a Napoli? La lettera delle *Varie* vien recata dal religioso, che recò quella di Barbato: è questa la prima volta, dunque, che i due amici corrispondono per mezzo di monaci: or come il P. direbbe nella lettera contemporanea, inedita, che l'altra lettera Barbato l'avrebbe ricevuta per mano dei Celestini, coi quali, per suo mezzo avea contratta viva amicizia? Quest'amicizia non sembra derivata dal primo modo escogitato da Barbato, per corrispondere col P., per mezzo di quei monaci? Non sembra perciò di poter conchiudere che la lettera inedita non è contemporanea, ma *posteriore* alla 22 delle *Varie?* Cosí si può anche spiegare il contrasto fra il messo, che reca la prima, e la disposizione di dover mandare un messo apposta per la lettera!

Ancóra: nella lettera inedita si dice che l'altra, che riceverà per mezzo dei monaci, è piú lunga. Certo la 22 delle *Varie* è piú lunga di essa: ma c'è nella 22 delle *Varie* questa frase: « *Nunc ad epistolae tuae sensum venio, ubi si brevior sum quam velis, veniam dabis...* ». E qui l'affare della terzana, che lo ha reso debole persino nello scrivere. Or domando: come va che qui si scusa di esser piú breve che quegli non voglia, e in quella non accenna a nulla di questo, ma dice semplicemente *longiores?* Anzi, come va che non accenna affatto affatto alla malattia, da cui è uscito e che gl'impediva di scriver lettere lunghe? Si dirà: sí che ne parla! Ed ecco dove: « *omnem statum meum, de quo valde solicitum te sciebam et in licteris tuis lego, omnem vite mee ordinem, quid agam, quid cogitem. quid optem, quid moliar, quid expectem, ab hoc audies* ». Appunto! E perché non accenna a ció, che ne dice nell'altra lettera? E quale era lo stato di cui poteva essere sollecito Barbato, se il P. parlava della sua malattia

[1] Qui cade acconcio notare che il cod. Borgiano ha quest'aggiunta in fine: « *Parce, precor, additionibus et lituris: non fuit iterum hanc rescribere: non curo autem nec magni facio quam compte Barbato meo, scribam, cui vel impexus placeo* », la quale mostra che la lez. del Borgiano deriva dall'originale inviato a Barbato.

la prima volta nella 22 delle *Varie?* Non appare anche da questo che la inedita è posteriore alla seconda? E tralascio altre osservazioni secondarie, perché sono già riuscito troppo lungo.

Adunque, concludendo, potremo benissimo accettare la data II *Idus Aprilis* del ms. e mandar la lettera all'anno seguente, 1356!

Il valore di questa constatazione, cresce con la lettera seguente, che è la risposta di Barbato; il quale annunzia addolorato al P. la morte di Giovanni Barrili che egli avea saputo da un dottore in diritto, affezionato al P. e amatore della poesia; lo supplica di assecondare il desiderio di costui riguardo a un certo lavoro, e gl'invia la copia dell'epitafio, scritta dal suddetto dottore in morte del figliuoletto di Filippo, fratello del re Ludovico, e di Maria sorella di Giovanna I. L'avverte di aver ricevuto la piccola lettera dall'Acciaiuoli; ma non la piú lunga dai Celestini. Questa lettera, il Vattasso, dato il suo precedente ragionamento, è giusto che creda del novembre o tutt'al piú del dicembre del 1355; e ne derivi la conseguenza della notizia della morte del Barrili, « la quale sarebbe avvenuta sul cadere del 1355 ». Ma, se si ammette il mio ragionamento, la lettera sarà del maggio o tutt'al piú del giugno del 1356, e la data della morte del Barrili va avanzata di sei mesi, cioè nei primi del 56.

Né mancano d'importanza le due memorie, che seguono, intorno a due amici del P. La prima è su Gabrio de'Zamorei da Parma, a cui forse è diretta la 21 delle *Varie*[1]. E il Vattasso coglie l'occasione della scoperta da lui fatta nel 1902 di due codd. contenenti l'opera maggiore, *Il trattato delle virtú e dei vizî* (l'uno il Vat. lat. 10134, l'altro il Vat. barb. 768), per discorrerne, e insieme correggerne e accrescerne la biografia.

Dopo di aver descritto i due codd., il V. assoda la data della nascita di Gabrio, che va riportata agli ultimi giorni del 1294 o ai primi del 1295.[1] Seguí forse le lezioni di Giacomo dei Ruffini e si addottorò a Parma: e nella sua giovinezza coltivò la poesia latina, scrivendo carmi che raccolse in due raccolte. Divenne celebre per la sua eloquenza, e fu in relazione con Cino di Pistoia e Giovanni di Andrea. Grande ammiratore del P., volendo sollecitarne l'amicizia, gli scrisse un'epistola metrica a cui súbito rispose il Petrarca.[2] Ciò fu nel 1344: ma si dovettero veder prima,[3] benché non si trovassero insieme se non nel 1347, quando il P. si recò a Parma a prender possesso del canonicato. Nel 1350 lo troviamo a Milano vicario di Giovanni Visconti: e ivi nel 1353 rivide il P.;

---

[1] Questa è l'opinione del Mehus, seguíto dall'Affò e ultimamente dal Novati. Il Bandini la voleva indirizzata a Moggio de' Moggi, il Fracassetti invece ritiene che sia indirizzata ad Azzone da Correggio. Il Vattasso esamina la questione in un'erudita nota; e mostra, contro il Fracassetti, che non può essere indirizzata ad Azzone, perché il cod. laur. legge *Egregio Doctori D.... Parmensi,* non *Domino Parmensi;* e perché questo appellativo, e le lodi che si contengono in essa non convengono ad Azzone (ed io aggiungo che la dedica del *De remediis* mostra l'impossibilità di quelle lodi ad Azzone). Ma non mi par giusta l'altra ragione che in questa lettera il P. dice di non conoscere la moglie del destinatario; perché qui non si tratta della moglie, ma dell'amata. Ma io aggiungo un' altra grave ragione contro Azzone. Nella lettera del P. appare chiaro, e in principio e nella scusa finale, che risponde ad un'epistola in versi, che il P. dice bellissima. Anche questo non conviene ad Azzone. Il V. aggiunge che la lettera non può esser diretta a Modio da Parma, perché Modio non tenne scuola a Parma, e neppure a lui convengono le lodi. Ma quel che mi fa dubitare è l'intestazione della lettera. Il Petrarca dirige la 29 delle *Varie* ad Azzone semplicemente cosí: *Azoni de Corrigio;* ma a Modio dirige la 8 delle *Varie: Clari ingenii facundiaeque viro Magistro Modio Parmensi amico carissimo,* la quale è scritta col *voi* (come anche altre, benché dica il contrario il F.!) come la nostra lettera, e in essa dice: « *Carmen egregium quod misistis responso, non inficior, dignum erat. Verum occupatus mirabiliter et distractus, tempus ad ista non habeo* », che potrebbe essere una seconda scusa alludente alla lettera in prosa scritta in cambio di un carme. Ma non voglio insistere. Noto soltanto che nella lettera in questione vi sono due frasi, che hanno eco in altre due dell'epistola poetica a Gabrio, e cioè l'esser le Muse lontane, e il rilegger per la decima volta il carme. Ma questo potrebbe esser anche contro la tesi, perché si potrebbe obbiettare che il P. non si sarebbe ripetuto scrivendo ad un medesimo destinatario. Ad ogni modo, l'intestazione della lettera si oppone anche ad affermarla con sicurezza diretta a Gabrio. Vuol dire che quel *D....* nasconde l'ignoto!

[1] Le ragioni sono due: la prima che Gabrio dice che poco tempo prima della sua nascita Celestino rinunziò al papato: la seconda che egli dice di ricordare ancóra vivo san Lodovico, vescovo di Tolosa, morto nel 1297. Veramente qui sorge legittimo un dubbio che ci sia qualche errore o nel primo o nel secondo ricordo: ché pare impossibile un ricordo cosí vivo d un fanciullo di poco piú di 2 anni!

[2] I due carmi sono nel ROSSETTI, *Poemata minora,* II, 174, 400.

[3] Nel 1341, quando il P. fu ospite del da Correggio, e fors'anche nel 1344 e nel 1345, congettura il V. Io direi solo nel 1341, se l'epistola poetica di Gabrio è dell'aprile del 1344. E che s'eran visti prima, lo afferma il P., nell' epistola poetica, dicendo: *Nam facies mihi nota parum*; *parum* sì, ma *nota:* e questo c'interessa!

e non è improbabile l'ipotesi del Novati [1] (che il P. si sia recato a Milano dietro invito dello Zamorei), che spiegherebbe meglio l'improvvisa andata colà del P. e la visita al Visconti. Il Vattasso lo segue negli uffizî presso i Visconti (notevole il fatto che egli afferma di aver fatto, il 6 gennaio 1355, il discorso d' incoronazione dell' imperatore Carlo IV a Milano, confortando di nuova prova l' affermazione del Petrarca, contro il Villani e il Graziani), fino alla carica di esaminatore all'università di Pavia (1374-76), e alla sua morte tra l'ottobre del 1386 e il giugno 1388. In séguito si occupa dell'opera maggiore, che forma un vero *tractatus de virtutibus et vitiis* (sermoni sulle virtú cardinali e teologali, e sui sette vizî capitali), opera cominciata forse nel 1371 o nel 1372 e finita certamente nei primi mesi del 1375, perché il Petrarca nel penultimo sermone vien ricordato come morto: « *a sex mensibus citra* ». [2] Delle altre opere prosaiche ci resta solo il semone *De vera penitentia*. Delle opere poetiche, oltre all'epitafio di Giovanni Visconti e dell'epistola metrica al P., l'Affò ricorda le due raccolte l'*Orphea* ed il *Liber poeticus adolescentie;* ma il V., che cerca fra le opere prosaiche, che ci sono rimaste, i cenni e le citazioni delle opere poetiche, può aggiungere altre poesie, che potremmo chiamare *carmina varia*, e l' opuscolo, forse non condotto a termine, *De remedio doloris*. E vien riportando i brani, che Gabrio stesso cita nella sua opera prosaica: notevole un accenno sulla eresia dei Guglielmiti (nel sermone *De fide*). Nell'*Orphea* Gabrio raccolse le sue epistole poetiche; e infatti è notevole un brano citato dell'epistola metrica al P.: un'altra era diretta a Cino da Pistoia. Fra i *carmina varia* è notevole il lamento per la morte di Carlo I duca di Calabria (1328), che ricorre nel sermone *De fortitudine* e che il V. pubblica integralmente a pagg. 59-60.

La memoria, che segue, su Moggio de' Moggi da Parma è ispirata dal rinvenimento di dodici carmi inediti scoverti dal dott. B. Nogara in un cod. petrarchesco della Vaticana, e pubblicati qui dal Vattasso. Il quale coglie questa occasione per « ritessere brevemente la vita del nostro autore, approfittando sia di quanto ne fu scritto antecedentemente e sia delle nuove notizie che si possono trarre dalle lettere del P. e dalle poesie che qui veggono la prima volta la luce ». E tesse infatti diligentemente la vita di questo mediocre grammatico e poeta, cui l'amicizia del P. e insieme l'attaccamento alle sorti del signor da Correggio, tanto rispettato ed amato anche dal suo amico, resero piú celebre del merito. Indi pubblica i dodici carmi, con brevi notizie storiche ed esplicative: il I e il II sono diretti a Giovanni e Barriano da Correggio, figli gemelli di Azzone: il primo composto tra il febbraio 1354 e il maggio 1355; il secondo dopo del febbraio 1354; ed è piú importante, sia per le notizie che ci dà di Moggio, sia per le notizie che ci dà dell' insegnamento di Rinaldo Cavalchini. Il III, composto anche fra il febbraio del 1354 e il maggio 1355, è in lode di fra Egidio vescovo di Vicenza. Il IV è a *Donato degli Alvarii veronese*, cui incoraggia a scriver poesie. « Di questo giovane, che prometteva di diventare valente poeta, non sappiamo altro », annota il V.; ma non potrebbe esser quello stesso di cui parla il P. nella 8 delle *Varie* a Modio, avverandosi in tal caso l'ipotesi del Fracassetti, che Modio mandasse a leggere al P. un carme di quel fanciullo? Il V è a Giovanni da Correggio, figlio di Azzone: il VI ad un Alterio da Verona, giovane grammatico e poeta, per incoraggiarlo a scriver versi, e di cui nulla sappiamo oltre. Il VII è insignificante: l'VIII ad un Fino da Vicenza grammatico, che, al dir di Moggio, fu anche valente poeta. Il IX, a Pulice procuratore di Vicenza, è importante per le notizie che ci dà su Moggio e sul Cavalchini, e anche perché ci fa sapere che Pulice da Custoza fu procuratore a Vicenza, e scrisse poesie di soggetto mitologico. Il X è ad un altro grammatico e poeta, ignoto finora, Giacomino da' Robazi da Parma, forse da identificare con quel Giacomo da Parma che nel 1360 insegnò nell'Università di Bologna; e il XII anche ad un altro ignoto grammatico e poeta: Simone di Cumana parmense. L'XI è il piú importante: è diretto a Piero Alighieri giudice, e fu composto probabilmente tra il settembre 1346 e il 1347. « Ricorda il poeta come in un giorno di festa Piero di Dante, alla presenza di Rinaldo Cavalchini e d'una gran folla, tra cui si trovava pure Moggio, declamasse nel Foro di

[1] *Il P. ed i Visconti*, in *Rivista d'Italia*, luglio, 1904, pagg. 142-3.

[2] A questo punto Gabrio chiama il P. *compater meus:* il V. vuol che abbia il solo significato di amico: io non credo, perché altre volte è usato quel termine nel suo vero significato anche dal P.

Verona, e precisamente là dov' era la bina degli orefici, un carme sul poema dantesco. Discorre quindi brevemente dell'argomento di questo carme... ». Da questo apprendiamo che « con questa poesia Piero voleva dare ai suoi uditori un breve sunto della *Divina Commedia;* esso era quindi un capitolo od un ristretto poetico delle tre Cantiche dantesche, sul genere del capitolo di Iacopo Alighieri e di Bosone de Gubbio ».

Di questa pubblicazione non dirò altro: ché il lettore stesso può vederne l'importanza:

Qual ella sia parole non ci appulcro.

ENRICO PROTO.

Atrani, 1906.

LE "CHIOSE DI DANTE„ E BENVENUTO DA IMOLA

Nel compilare il suo amplissimo commento alla *Divina Commedia*, Benvenuto ebbe tra mano, con altre opere congeneri più antiche, anche le *Chiose di Dante*. Di ciò si è avuto il primo e non trascurabile indizio, esaminando un frammento di dette *Chiose* (canto VIII e IX del *Purgatorio*) serbatoci da un manoscritto parigino [1]. Di *Titone antico*, (primo verso del canto IX) Benvenuto scrive: « *Dicunt aliqui* quod Titon proprie dicitur vapor elevatus et grossus, quia [in altri codici *qui*] elevatur a terra et stat prope terram »; [2] e le *Chiose*, tanto nella versione parigina che nelle altre: « Titon proprie dicitur vapor depressus et grossus, qui elevatur a terra et stat prope terram ». [3] La conformità, come si vede, è letterale: unica variante, *elevatus*, erronea anticipazione del seguente verbo *elevatur*, per *depressus*, più proprio e originale, come quello che designa una qualità speciale dei grossi vapori. E come il *dicunt aliqui*, dando alla frase di Benvenuto il valore di semplice citazione, fa segno della priorità delle *Chiose*, la letterale concordanza del costrutto, nell'uno e nell'altro testo, esclude che l' Imolese qui attingesse al Lana, il solo fra gli antichi commentatori che ci offra, rimaneggiata, la singolare interpretazione dell' anonimo chiosatore [4].

Ma, si potrebbe opporre, se nella voluminosa opera dell' Imolese non vi fossero altre tracce di più manifesta derivazione dalle *Chiose*, con qual fondamento ridurre il vago e comprensivo *dicunt aliqui* a un preciso e singolar riferimento a cotesta opera? o non potrebbe anche Benvenuto aver desunta quella interpretazione, in quella forma, da un altro commento?

[1] F. P. LUISO, *Frammento delle « Chiose di Dante » in un codice parigino*, in *Rivista delle Biblioteche*, anno 1906, pag. 114.

[2] BENVENUTI DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Comentum* etc., Firenze, 1887, vol. III, pag. 247.

[3] *Chiose di Dante le quali fece el figliuolo co le sue mani*, messe in luce da F. P. LUISO, vol. II, pag. 32.

[4] *Comedia di Dante degli A. col commento di Iacopo della Lana* ecc., ed. L. Scarabelli, Bologna, 1866, vol. II, pag. 101: « L'allegoria della predetta favola è che, vogliendo mostrare li poeti, che molte fiate la chiarezza del sole è nera, adombrata d'alcuni vapori grossi levati dalla terra, si lo scriveano nella predetta forma ponendo nome al predetto vapore grosso ed *elevato* Titon ». Ecco la fonte dell'*elevatus* di Benvenuto: traccia notabile, o di contaminazione tra il Lana e le *Chiose*, o di una diversa redazione di queste ulti

Obiezione e dubitazione ragionevoli, che io cercherò di risolvere, se è possibile, con breve ricerca. E preferisco trarre gli argomenti della mia tesi dal commento all' Inferno, che, più ricco di varia e rigogliosa produzione nel primo periodo della fortuna di Dante, presenta maggiore difficoltà di confronti: altri poi, volendo, potrà da questo saggio muovere a più sicura e più larga esplorazione.

I. *Chiosa su Sassol Mascheroni.*

Benvenuto (II, 502).

Iste fuit quidam civis florentinus de familia tuscorum; qui ut haberet hereditatem unius fratris sui, fraude occidit unicum filium suum, propter quod fuit clavatus in una vegete, et ductus per totam civitatem Florentiae, et postea fuit decapitatus.

Chiose (I, 142).

Dicit autor quod iste < Sasolus Mascharini > fuit quidan florentinus de Toschis, qui, < ut haberet hereditatem germani sui >, occisit filium parvulum supradicti germani sui; unde fuit clavatus in una vegete, et sic ductus per civitatem Florencie; postea fuit decollatus [1].

Noto la differenza tra « filium parvulum » e « unicum filium suum ». Da qual fonte attinse Benvenuto la particolar notizia che il fratello di Sassolo non ebbe che un unico filio? Non certo dagli antichi commentatori a noi noti [2].

II. *Chiosa sul conte Ugolino.* Nessun altro commento anteriore a Benvenuto (Chiose attribuite a Iacopo, Guido da Pisa, Bambaglioli, Chiose anonime (ed. Selmi, ed. Avalle), Lana, Ottimo, Pietro di Dante, Postil. Cassinese, Falso Boccaccio), fa cenno di quel che qui si discorre.

Benvenuto (II, 534).

Comes Ugolinus de comitibus Gherardeschis adeptus dominium civitatis Pisarum, sicut dictum est supra, ad confirmandum statum suum, dedit unam suam filiam comiti Guidoni de Battifolle guelpho; et ne ex hoc haberetur suspectus, dedit aliam comiti Aldobrandino de Sanctaflore, *ut fertur. Et nomine* dotium ipsarum filiarum, et ut melius confiderent de eo, dedit aliqua castra comitatus Pisarum, videlicet comiti Guidoni castrum Ripaefractae sub custodia lucanorum; et comiti Aldobrandino castrum Siverotti sub custodia florentinorum. Propter quod ghibellini sumpta su-

Chiose (I, 146).

Iste comes existens guelfus < et dominus civitatis Pisarum, ut posset tenere dominium, et eciam ut a thuscis fides melius daretur, contraxit parentelam cum guelfis, et dedit filiam suam in uxorem comiti Guidoni de Battifolle; et ne propter hoc haberent ipsum susspectum, aliam filiam dedit comiti Aldelbrandino de sancta Flora. *Dicitur quod pro* dotibus dictarum filiarum, nec non et tuschi melius de ipso possent confidere, aliqua dicitur dedisse > [3] castra comitatus Pissarum; scilicet comiti Guidoni de Battifolle castrum Ripefracte < et lucani ipsum castrum custodiebant >

[1] In G. ed M. (codici Guarneri e Magliabechiano) la chiosa finisce così: « occidit [M. ocisit] unum suum consortem ».

[2] Nel Bambaglioli (*Il Commento più antico* ecc., ediz. A. Fiammazzo, Udine, 1892) non vi è chiosa; e non v'è naturalmente nella traduzione volgare (*Commento alla cant. dell' I.... di autore anonimo*, Firenze, 1848), dove però si legge una dichiarazione di altra fonte: « rimase tutore del suo avolo sopra i fratelli del padre, e' quali erano di minore età, e esso Sassol gli fece uccidere a tradimento » (pag. 243). Iacopo di Dante (*Chiose... attribuite a I. di Dante*, Firenze, 1848, pag. 106) ha: « rimaso manovaldo d' alcuno suo nipote »; il Lana (*Op. cit.*, vol. I, pag. 492): « uccise similemente uno suo barbano »; l' Ottimo (*L' Ottimo Commento della Divina Commedia*, ecc., Pisa, 1427-29, tomo I, pag. 554: « essendo tutore d' un suo nipote »; il Postillatore Cassinese (*Il Codice Cass.* ecc., Montecassino, 1865, pag. 177): « qui occidit quemdam suum nepotem proditorie »; le *Chiose anonime*, ed. Selmi, Torino 1865, pag. 188: « rimase tutore del suo avolo sopra i suoi frategli e fecegli uc[illegible] Avalle invece (Città di Castello, 1900, p. 166) v'è la chiosa su riferita « rimase — a tradi[illegible] Pietro di Dante e nel Falso Boccaccio.

[3] [illegible] il testo mutilato: « *existens guelfus* et pro dotibus filiarum suarum dedisset aliqua *castra* etc. »

spicione, suggerente archiepiscopo, fecerunt de eo quod dictum est. (Della cattura e morte del conte si parla in chiose precedenti).

et comiti Idilbrandino de sancta Flora, castrum Suvereti. Pisani < hoc videntes et existentes gebellini etc. (Segue a dire della cattura e morte del conte).

Richiamo l'attenzione sulle parole stampate in corsivo: il « dicitur quod » della *Chiose* riecheggia e commenta il grido del Poeta « Chè se il Conte Ugolino aveva voce ecc. »; l'« ut fertur » di Benvenuto, aggiunto a un periodo la cui storica e notoria continenza escluderebbe ogni ragione di diceria, è manifestamente fuor di luogo.

III. *Chiosa sulla torre della Garisenda.*

Benvenuto (II, 485).

In nobili civitate Bononiae, in loco qui dicitur Porta Ravignana, est una parva platea, in qua sunt duae turres; altera quarum altissima vocatur turris Asinellorum, altera iuxta ipsam vocatur turris Garisendorum, quae est turris valde plicata ad modum ruentis; modo nubibus transeuntibus super Garisendam, si quis stans in opposito respiciat nubes, turris videtur cadere super eum.

Lana (I, 483).

È da sapere che in Bologna suso una piazza detta Porta Ravignana, sono due torri: l'una è lunghissima ed è appellata l'Asinella, perché d'un casale che ha nome li Asinelli; l'altra torre non è sí lunga, ma è piú grossa, ed è piegata e torta [1] verso quella Asinella; però quando le nuvole vanno all'opposita parte del piegare della torre, a chi vi guarda par pur ch'ella si chini; [2] ed è appellata quella torre Garisenda, imperocché *(sic)* d'un casato chiamato Garisendi.

Chiose (I, 136).

Carisenda est quedam turris de Carisendis de Bononia, que <aliquantulum> pendet; et quando quis penes eam existens inspicit in directo cacuminis nubes transeuntes [G. M. supra turrim transeuntes] ex oposito curvationis turris, videtur illi tali quod turris cadat super ipsum.

Gli elementi costitutivi dell'ultimo periodo sono gli stessi, chi osservi bene, e in Benvenuto e nelle *Chiose*: in queste « existens », in quello « stans »; e cosi rispettivamente « inspicit » e « respiciat », « nubes transeuntes » e « nubibus transeuntibus », « ex oposito » e « in opposito », « videtur quod turris cadat super ipsum » e « turris videtur cadere super eum ». Mancano però in Benvenuto tre complementi, « penes eam », « curvationis turris », « in directo cacuminis »: tre termini essenziali, dai quali e pe' quali si genera il fenomeno descritto; termini quindi originali, concepiti cioè inizialmente col periodo stesso, a cui non si posson togliere senza menomarne l'integritá e la perspicuità. « Si quis stans in opposito respiciat nubes »: *in opposito* a che cosa? alla Garisenda o a « nubibus transeuntibus »? E per provar l'illusione della torre ruinante basta forse guardar le nubi in qualunque punto o regione del cielo? o non piuttosto fissare gli occhi « in directo cacuminis », stando ai piedi della torre?

Mi piace di rilevare nella stessa chiosa, a titolo di curiosità, una strana coincidenza.

[1] Riccard. 1005, c. 96r: « e torta et è appellada la garixenda perché d'un casato nome garrixendi et è torta com'è decto verso ecc. »

[2] Riccard. 1005, c. 96r: « chini et perçò dixe che Anteo li parea ecc. » La chiosa è sottoscritta *Jacomo.*

La redazione Magliabechiana e Guarneriana delle *Chiose*, conformemente, dopo « cadat super ipsum » soggiungono: « Quod expertus sum »; e Benvenuto: « Nota etiam quod autor notaverat istum actum cum esset iuvenis Bononiae in studio. » E passiam oltre, senza commento, per non dilungarci dal tema prefisso, cioè la dipendenza di Benvenuto dalle *Chiose*. Chè se l'esame dei passi fin qui addotti a confronto c'induce a ravvisare in quest'ultime alcuni tratti di maggiore originalità, resta pur sempre la questione: son esse per l'appunto la fonte diretta dell'Imolese? o la materia ermeneutica comune fluisce a lui da altri rivoli? Continuiamo nella ricerca.

IV. Ecco la chiosa di Benvenuto su quel Niccolò senese, « che la costuma ricca Del garofano prima discoperse »: « Iste fuit unus de Bonsignoribus de Senis, quem describit a nova inventione mali moris, dicens: *che prima discoperse*, quia primus reperit *la costuma ricca del garofano*. Et hic nota quod *aliqui dicunt*, quod iste Nicolaus faciebat famulum assistentem mundare sibi gariofilum: sed istud est vanius dicere, quam fuerit facere. *Alii dicunt*, quod faciebat poni gariofilos in assatis; sed ista non fuisset nova inventio, nec expensa magna. *Alii dicunt*, quod faciebat assari phasianos et capones ad pruinas [altro codice *prunas*] factas ex gariofilis; et hoc credo verum, quod ista fuit expensa maxima vanissima novissime adinventa, sicut et aliae similes narrantur, quia faciebant coqui florenos in sapore, et illos apponentes ori sugebant et abiiciebant » [1].

La prima interpretazione è delle chiose attribuite a Iacopo: «.... nominato messer Nicholo Bonsigniori pello gharofano che y[n] mano a uno donzello dal chominciamento del disinare e della ciena infino alla fine mangiandosi poi inanzi se *tenere* [2] lo facea » [3] La seconda occorre letteralmente nelle *Chiose*: « et fuit ille qui prius invenit poni ghirofanos in asatis. » [4] Della terza è traccia nel Lana: « Questo fu messer Niccolò Salimbeni da Siena, il quale fu largo e spendereccio, e fu della detta brigata, e fu lo primo che trovò mettere, in fagiani e pernici arrosto, garofani » [5], e più in Pietro di Dante: « Dominus Nicolaus de Bonsignoris, qui assare faciebat pullos de prunis garofilorum » [6]. Per l'ultima parte, sulla cucinatura dei fiorini, è da confrontare il Falso Boccaccio, che di Niccolò non dice nulla, ma a proposito della brigata spendereccia riferisce che « in frall'altre, istando di verno al fuocho, arrostivano i fiorini [*altro codice:* gittavano i fiorini sulla bracie], e poi se li ponevano abboccha e succiavagli e gittavagli via » [7].

Degli altri antichi commentatori a noi noti, l'Ottimo accoglie e abbrevia la chiosa lanèa; [8] certa analogia col Lana hanno le chiose del Selmi: « E Niccolò fu anche de' Salimbeni, e cominciò in prima a infilzare i garofani ne la milza in Siena, dove

[1] *Op. cit.*, v. II, pag. 412.

[2] Così ha pure il Commento del codice Poggiali (Magliab. Palatino 313), e così il Laurenziano XLII, 10.i

[3] *Op. cit.*, pag. 97.

[4] *Chiose di Dante*, vol. I, pag. 126. G. ha « gariofilos »: manca la chiosa in M. — Ser Graziolo ha « Nicholaus fuit primus qui docuit poni garofanos in saporibus » (ed. Fiammazzo, pag. 114); e fedelmente, nella traduzione volgare: « Lo detto Nicholae fue lo primo che n' isegnioe mettere li garofani nel savore » (*Commento... di autore an.* ecc., pag. 207).

[5] *Op. cit.*, vol. I, pag. 461. Idem in Riccard. 1005 c. 90r.

[6] PETRI ALLEGHERII... *Commentarium*, Firenze, 1845, pag. 253.

[7] *Chiose sopra Dante*, Firenze, 1846, pag. 242.

[8] *Op. cit.*, vol. I, pag. 506.

sono i grandi ghiottoni »[1]; il Postillatore Cassinese[2] riferisce la stessa chiosa di Pietro di Dante. Più originale è l'antico Guido da Pisa: « Tertium exemplum est domini Nicholai de Bonsignoribus, qui tanta vanitate plenus fuit, quod gariofolis anguillas et alia cibaria impleri faciebat, et hoc non ad sanitatem sed ad vanitatem fieri mandabat »[3].

Non v'ha dubbio: Benvenuto, mentre dà opera al suo vasto lavoro, ha davanti a sé, tra i più antichi commenti, anche le *Chiose di Dante;* e spesso vi ricorre e vi tesaurizza senza darlo a divedere: abituale e natural costume dei commentatori. Ma nei passi controversi, ove non gli occorrono notizie più autentiche o credibili di altra fonte, a scartare tacitamente le interpretazioni dei più antichi, o dove questi mostrano palesemente di esser caduti in errore, allora ei si compiace di riferire le opinioni altrui, o per vagliarle al cribro del suo criterio, o per rigettarle vittoriosamente come affatto erronee. Ecco, ad esempio di questo secondo caso, la chiosa al verso 25 del canto XXIII dell'*Inferno*

E quei: s'io fossi d'impiombato vetro.

V. « Hic autor ponit responsionem Virgilii, qui dicit se subito concepisse in mente imaginationem autoris. Hoc autem dicit Virgilius velate sub nobili similitudine, et est litera fortis; unde attende quod aliqui exponunt istam literam recte per oppositum, quia dicunt quod *si Dantes esset speculum, non traheret citius ad se imaginem Virgilii*; et debet potius dici e contrario. Unde, ut clare intelligas factum, [debes] imaginare etc. »[4]. Chi è cotesto interprete, cosí puerilmente abbagliato dall'*impiombato vetro,* che intende a rovescio il testo di Dante? Nessuno degli antichi a noi noti: non Guido da Pisa, nè ser Graziolo, nè il Lana, nè l'Ottimo, né Pietro, né l'autore delle Chiose anonime (ed. Selmi e Avalle), né il Falso Boccaccio, né il Postillatore Cassinese: nelle Chiose attribuite a Iacopo non se ne fa parola. E non è neppure l'autore delle *Chiose di Dante,* che annota: « Hic in parte ista dicit autor, quod dicit Virgilius quod, si ipse esset speculum, quod est vitreum plumbatum, non adeo traheret a[d] se ymaginem Dantis exteriorem, sicut ipse Virgilius traxit interiorem etc. ».[5] Chi è dunque l'abbagliato? È l'autore della redazione delle *Chiose di Dante* serbata nei manoscritti M. e G.; in questa redazione per l'appunto si legge l'erronea interpretazione a cui Benvenuto allude: « In parte ista dicit autor quod si ipsemet Dante eset speculum, quod est vitreum plumbatum, non adeo traeret ad se imaginem Virgilii exteriorem, sicut ipse Dante trait interiorem etc. »[6].

V'è più luogo a sospetti? non ci danno i documenti addotti sufficiente ragione, non pur di affermare che le *Chiose di Dante* furono una delle fonti di Benvenuto, ma di ritenere possibile che altri possa, sceverato e raccolto con breve fatica quanto l'Imolese dedusse dall'antico chiosatore nell'opera sua, possa determinare a qual re-

[1] *Op. cit.*, pag. 160 (vedi la stessa chiosa in Anonimo, *loc. cit.*: secondo il codice parigino e strozziano 160). Con poca varietà, nell'edizione Avalle, pag. 148: « Questi fu missere Nicchòlò Salimbeni da Siena, e fu quegli che prima cominciò a ficchare e a mettare garofani ne le milçe ».

[2] *Op. cit.*, pag. 164: « Iste domnus Nicolaus faciebat assari capones ad prunas garafonorum ».

[3] F. P. Luiso, *Di un'opera inedita di frate Guido da Pisa*, in *Miscellanea Mazzoni*, pag. 118.

[4] *Op. cit.*, vol. II, pag. 160 sg.

[5] *Op. cit.*, vol. I, pag. 99.

[6] Cod. Magliabech., c. 22r Cfr. Guarn., c. 48t.

azione egli attingesse? Questa su « l' impiombato vetro », e forse anche la chiosa su ano — « Poterat enim Lanus forte evadere si voluisset fugere; et per hoc aliqui volunt icere quod fuit *desperatus*, quod mihi non videtur, quod tunc esset arborificatus; et vide uod canes non attingerunt istum Lanum, *quia mors succurrit sibi* etc. » [1], dove par che enventuo raccolga e dia importanza a un altro materiale errore della redazione M.: « Laus... qui fuit *disperator* omnium bonorum suorum, et mortuus fuit in conflictu Plebis de Toppo; et hunc non potuerunt atingere bramose canes, idest egestas et incommodum, uia *ei sucuurit mors* », [2] — queste due chiose darebbero motivo a credere che egli avesse a mano, se non proprio il codice Magliabechiano, una redazione delle *Chiose* affine a uella che esso contiene; ma la notevolissima chiosa su Geri del Bello, che do qui ppresso, e le due già addotte su Sassolo Mascheroni e il conte Ugolino — quella su Geri fferta solo dalla redazione Laurenziana, le altre due deformate e ridotte nella redaione dei due codici Magliab. e Guarn. — tutte tre presso che letteralmente conformi ella redazione Laurenziana e in Benvenuto, ci inducono a porre il dilemma: o che uesti si giovasse dell'una e dell'altra redazione, o che ne avesse dinanzi una terza, gnota a noi, di composizione mista, tra l'una e l'altra, onde egli tolse chiose intere notizie o anche solo frasi esplicative, ad arricchire la copiosissima ed elaboratissima pera sua.

Ecco qualche altro saggio di confronti.

VI. Benvenuto (I, 241).	Chiose.
Virgilius respondit: *ritorna a tua scienzia*, idest ad philosophiam naturalem cuius tu es doctus, *che vuol quanto la cosa è più perfetta, più senta 'l bene,* sicut gratia exempli, homo magis sentit delectationem lirae quam asinus, *e così la doglienza*, idest, et ita similiter magis sentiat dolorem et poenam, quia homo magis sentit laborem el verbera quam asinus, propter nobilitatem complexionis, et ita, [plus homo] nobilis quam rusticus, et dominus quam servus, et ita de aliis. Ad quod est notandum quod animae magis cruciabuntur post resurrectionem corporum, quia erunt perfectiores ratione compositi, non vera perfectione, sed mala et damnosa.	Hoc vult dicere quod iste tales anime post eternam sententiam magis cruciabuntur quam nunc, eo quod perfectiores erunt, quia pacientur cum corporibus suis simul. Et ideo dicentur perfectiores; non tamen vera perfectione, set mala et dampnosa perfectione erunt perfecti. [3]

VII. Benvenuto (I, 373).	Chiose (I, 48 sg.).
...quod probat autoritate philosophi, qui distinguit tres species fugiendas circa mores, scilicet	Dicit autor quod Virgilius respondet autori et dicit, quod > in Ethica Aristotilis reperitur, quod

[1] *Op. cit.*. vol. I, pag. 455. In altri codici *succurrit ei.*

[2] Cod. Magliabech., c. 13[r]; e cfr. *Chiose* ecc., v. I, p. 62. Dico *forse*; perché si potrebbe anche pensare alla nte lanèa: « essendo lo detto Lano nell'oste de' Senesi, pensando ch'elli avea strutto lo suo ed era in gran miseria, elesse di voler morire inanzi che vivere; disperatamente si mise entro li nemici, e li fue morto » (vol. I, ag. 258 — Riccard. 1005, c. 37[t] idem), ma le frasi del testo di Benvenuto sottolineate attestano l'influsso diretto delle *Chiose*.

[3] Nei miei *Frammenti delle « Chiose di Dante » all'Inferno in due codici parigini*, dove sono anche le varianti degli altri manoscritti.

incontinentiam, malitiam et bestialitatem. Ad quod [est] notandum, quod sicut potest colligi ex verbis philosophi VII Ethicorum, bona electio non po test esse sine ratione vera et appetitu recto; ideo quando aliquid horum pervertitur, contingit quod aliquid sit in moribus fugiendum. Si ergo sit perversio ex parte appetitus, et ratio remanet recta, erit incontinentia; quod contingit quando ratio recte iudicat, sed appetitus propter passionem trahit in contrarium. Si autem tantum invalescat perversitas appetitus ut dominetur rationi, ratio sequitur id, in quod appetitus trahit sicut principium quoddam, extimans illud esse finem et optimum; et tunc electione operabitur perversa, ex quo aliquis dicitur malus, et talis dispositio dicitur malitia; aliquando autem ita pervertitur appetitus et ratio, quod excedit limites humanae vitae, et talis dispositio dicitur bestialitas. Incontinentiae opponitur continentia; malitiae, virtus moralis; bestialitati vero, virtus heroica sive divina. Ad quod sciendum quod anima humana est media inter angelos, cum quibus convenit per intellectum; et bruta, cum quibus convenit per potentias sensitivas. Sicut ergo pars sensitiva aliquando depravatur in homine usque ad similitudinem bestiarum, et vocatur bestialitas super humanam malitiam; ita etiam rationalis pars aliquando ita perficitur et roboratur in homine ultra comunem modum humanae perfectionis, quasi in similitudinem angelorum. Vel [altri codici *et*] hoc vocatur virtus divina, secundum quam antiqui poetae et populi dicebant quod viri excellentes convertebantur in Deos, sicut Hercules et Romulus. Sicut autem virtus divina raro reperitur in bonis, ita bestialitas raro reperitur inter homines, vel ex prava consuetudine hominum qui non utuntur legibus humanis, vel ex forti passione per quam quis incurrit alienationem mentis, vel propter magnum incrementum malitiae, sicut quidam factus insanus imolavit matrem, et mactavit conservum suum, et comedit epar eius; et alius scindebat ventres mulierum praegnantium ut partus conceptos devoraret. Simile dicitur de hominibus silvestribus qui commorantur in sylvis circa mare ponticum, quod hodie dicitur mare maius, quorum quidam comedunt carnes crudas, quidam vero carnes humanas, et si non sufficit testimonium Aristotelis, certe Hyeronimus contra Iovinianum scribit, se vidisse barbaros comedentes nates [altro codice *nares*] puerorum et papillas mulierum. Modo ad propositum, ut patet ex dictis, incontinentia est mala, malitia peior, bestialitas pessima.

eorum, que erga mores sunt fugienda, tres sunt species, scilicet incontinencia malitia et bestialitas. Habetur eciam in VI° Ethicorum, quod bona accio hominis non fit sine ratione pratica vera et apetitu recto, et, quia aliquod istorum pervertitur, contingit quod aliquod istorum sit fugiendum. Si quidem igitur fit perversitas a parte apetitus, ratione et praticha remanente recta, erit incontinentia: sic est quando aliquis rectam habet extimacionem de eo quod est fiendum vel vitandum, set propter passionem apetitus in contrarium trahitur. Si vero tantum invalescat perversitas apetitus, quod dominetur [rationi], ratio sequitur illud, in quo appetitus corruptus inclinat, sicut principium quoddam, extimans illud ut finem optimum. Unde ex electione operabitur perversa; ex quo aliquis dicetur malus, ut probat 5 Ethicorum, et ideo talis dissposicio dicitur malicia. Cum corumpitur temperancia humanarum affeccionum, ita quod progrediatur ultra limites humane vite in similitudinem alicuius bestie, scilicet operando que contra naturam sunt, sicut faciebant quidam homines silvestres, qui morabantur iuxta mare Poncium, comedentes carnes crudas et humanas, et alii scindentes mulieres pregnantes per corpus ut fetum devorent, et alia similia operantes; talis perversitas dicitur bestialitas. Et sic patet quod incontinencia sit solum perversitas ex parte appetitus, ratione et praticha recta remanente; in malicia vero fit perversitas appetitus et pratice rationis, et in bestialitate non solum appetitus [et] rationis fit perversitas, set coruptio temperancie humane affeccionis. Et ex ipsa incontinentia minus offenditur deus, quam ex malicia seu bestialitate; et ideo minus puniuntur incontinentes extra civitatem Ditis, quia minores penas meruerunt.

VIII. **Benvenuto** (II, 123).

Idest, quod tenebant linguam dispositam et paratam ad trulizandum si fuisset necesse etc.

Chiose (I, 97).

.... isti demones, qui venerant pro scorta Virgilii et Dantis, parati erant truliçare cum ore, si fuisset necesse etc.

E concludo con la chiosa su Geri del Bello:

IX. **Benvenuto** (II, 389).

Gerius iste, vir nobilis, fuit frater domini Cioni del Bello de Aldigheriis; qui, homo molestus et scismaticus, fuit interfectus ab uno de Sacchettis nobilibus de Florentia, de quibus fiet mentio capitulo XVI Paradisi, quia seminaverat discordiam inter quosdam; cuius mors non fuit vindicata per spatium triginta annorum. Finaliter filii domini Cioni et nepotes praefati Gerii fecerunt vindictam, quia interfecerunt unum de Sacchettis in ostio suo.

Chiose (I, 123).

Dicit autor quod iste Gerius fuit germanus domini Cionis de Bello, et consanguineus Dantis, quem occiderunt illi de domo de Sachettis de Florentia. Cuius mors non fuit vindicata in spacio XXX^ta annorum; post XXX annos filii domini Cionis fecerunt vindictam, qui occiderunt unum de Sachettis.

Nessuno degli antichi interpreti fornisce su Geri notizie cosí particolari, quali Benvenuto letteralmente dedusse dalle piú antiche *Chiose di Dante* e tramandó ai commentatori posteriori;[1] nessuno da Iacopo di Dante, che di un suo parente si sbriga con le seguenti vaghe e oziose parole « nella qual colpa finalmente anchora per semigliante un fiorentino degli Alighieri nominato Gieri del Bello si notifica, il quale per cosifato vizio finalmente fu morto »[2], a Piero suo fratello che, solo, tra i commentatori a noi noti della prima metà del sec. XIV, e soltanto nella cosí detta seconda redazione del suo commento, afferma che vendetta fu fatta[3]: da Iacopo a Pietro di Dante nessuno ci offre la notizia preziosa dei 30 anni che intercederono fra la violenta morte di Geri, onta di entrambi i rami consorti, del Bello e Alighieri, e la vendetta compiuta da' suoi nepoti su uno dei Sacchetti. Notizia questa preziosa, e da tenere in giusta considerazione, tanto per chi intenda a ricercare la paternità delle *Chiose di Dante*, quanto per chi voglia discorrere gl'intendimenti o il valore morale dell'episodio di Geri.

Giova ai primi cercatori considerare come gli antichi interpreti si comportassero nel commentare questo episodio. Chi è quel seminator di scismi e scandali che dal fondo della nona bolgia addita e minaccia il poeta peregrino? e quale la ragione di tali minacce? Il testo soddisfa pienamente a queste prime e necessarie esigenze ermeneutiche: non v'è sottintesi o vaghe allusioni, la lettera è piana e aperta. « Lictera... plana est et aperta » dice Guido da Pisa, con insolita brevità, dopo aver dichiarato i versi « Tu eri allor sí del tutto impedito Sovra colui che già tenne Altaforte »;[4] e Graziolo de' Bambaglioli tira via senza chiosare;[5] e l'autore delle Chiose anonime, un po' parafrasando, un po' interpretando: « Gieri del Bello fu consorto di Dante e suo

[1] Talice da Ricaldone e il Landino derivano la lor chiosa su Geri dall'Imolese: *Bull. d. Soc. dant.*, v. II, pag. 70.

[2] *Op. cit.*, pag. 95.

[3] *Bull. d. Soc. dant.*, v. II, pag. 70.

[4] Vedi lo studio cit. *Di un'opera inedita* ecc., p. 113.

[5] Non è di ser Graziolo la chiosa che lo Scherillo (*Alcuni capitoli della biografia di Dante*, Torino, 1896, pag. 91) gli attribuisce; ma appartiene alle *Chiose anonime*.

cugino, el quale fu morto a ghiado, e coloro a cchui stava a ffarne la vendetta, che era Dante, dessi non la feciero mai. E·però, vedendo el detto Gieri Dante, si contristò, sí per lo dolore de la pena, sí perchè li rinfreschò el dolore, perchè la morte sua none era ancho vendicata »[1]; e più magramente ed esclusivamente, non da altra fonte che dai versi di Dante deriva la su riferita chiosa di Iacopo, notevole nella sua vacua aridità per la riduzione di « un spirito del mio sangue » in « fiorentino degli Alighieri »: la qual designazione riferita a Geri che apparteneva al ramo laterale della grande stirpe di Cacciaguida, sempre nei documenti, come nei versi e nella chiosa stessa, cognominata *Del Bello*, si riduce a una oziosa duplicità di cognome. Se nei versi danteschi, così piani ed aperti alla prima generazione d'interpreti, qualcosa manca ad appagare menti più curiose e vaghe di memorie storiche, è il come e il quando della morte violenta. E il Lana soccorre a ciò con la sua consueta abbondanza, nei soliti modi novellando:

« Qui fa menzione l'autore, come appare nel testo, di Geri del Bello, il quale fu del suo casato, overo ceppo, e fu sagacissima persona, piacevole e conversevole: dilettossi di commettere male tra le persone, e sapealo fare sí acconciamente, che pochi se ne poteano guardare da lui. Sovra tutto questo vizio si dilettò di falsificar moneta, ma perché la cagione della sua morte, come apparirà, fu pur per seminare zizzania, sí lo mette tra gli altri in la nona bolgia; e perché l' autore seppe ch'elli fu vizioso nel falsare, tratta di lui nel presente capitolo, acciò che la giustizia per lo palese e per lo secreto sia piena e contenta. Questo Geri fu figliuolo di Cione del Bello, il quale ricevè oltraggio da uno casato, il quale ha nome in Firenze i Geremei, e questo ebbe per suo riportare di parole sconcie. Questi leggiadro propuose di fare vendetta, e nulla via seppe trovare di poterla fare se non in questo modo: questi si vestí a modo di barattieri e fecesi dipingere sí che parea lebroso: andò questi a casa dei nimici suoi, e vide il maggiore, e disseli: messere, la famiglia dello podestà viene per questa via; se voi avete lo coltello, riponetelo. Questi li credette, entrò in casa, e gittò giuso lo coltello; come riuscí fuori dell'uscio, questo Geri cosí alterato li diede d'un coltello nel petto, ed ebbelo morto; levossi di quel luogo e scampò. In processo di tempo uno de' detti della casa Geremei fu podestà di Fucecchio, e menò per suo famiglio uno suo nipote nome Geremia, il quale facea l'uffizio della berrovaria; con li altri andò il detto Geri a Fucecchio per sue vicende. Un die la famiglia andava cercando il ditto Geri, li fu per mezzo e cercollo, vide che non avea arme, battelli un coltello per lo petto, ed ebbelo morto »[2].

E l'Ottimo, pur cosí ricco altrove di notizie storiche, qui non fa che trascrivere liberamente un brano della chiosa lanèa,[3] accodandola ad altra chiosa di altra fonte, dove il nome della famiglia da Geri oltraggiata è Sacchetti e non Geremei; e

[1] *Le antiche chiose anonime*, ed. G. Avalle, pag. 145.

[2] *Op. cit.*, vol. I, pag. 455. Le varianti più notevoli del Riccard. 1005, c. 88[t], sono: « lo qual à nome in Fiorença i germii... se vestí a mo de baratto e fesse... un dí decti della casa di germii ». L'amanuense saltò da « podestà di *Fucecchio* » a « Geri a *Fucecchio* ».

[3] *Op. cit.*, vol. I, pag. 497 e sg.: «... Geri del Bello, il quale fu morto da altri cittadini, nome i Sacchetti; e dice che piangea il suo scandalitico peccato. Fu Geri del Bello scommettitore e falsificatore di moneta; ma perché la cagione di sua morte fu per seminare zenzania, lo mette nella nona bolgia; e perché fu falsario, sì tratta di lui nel presente capitolo, acciocché la giustizia di Dio, per lo palese e per lo secreto, sia piena e contenta ».

piú sotto aggiunge, chi sa da quale altro commentatore, se pur non sia cosa sua,[1] la spiegazione del valor morale dell'episodio: « E qui riprende la cattività sua e degli altri suoi consorti, e infama tacitamente il pestilenzioso animo de'Fiorentini, che mai non dimenticano la ingiuria, né perdonano senza vendetta l'offesa ecc. », dove, chi non vede la contraddizione che è tra i due concetti della riprensione a sé e a' consorti per la morte invendicata, e il biasimo ai fiorentini per il loro pestilenzioso animo sempre assetato di vendicar le offese?[2]

Ma della vendetta compiuta né l'Ottimo parla, fiorentino, né il Lana bolognese; il quale non sa che ribadire, parafrasando il testo: « Or questa vendetta di questo Geri non fu fatta[3] per alcuno suo parente, e peró, come nel testo appare, quello Geri non parló a Dante per disdegno, quasi a dire: la vendetta della mia morte non è né per te né per altri nostri parenti fatta »[4].

E potevano essi dire altrimenti? Se anche fosse corsa la voce di una vendetta compiuta in epoca posteriore al 1300, che importava a loro di accogliere nel commento una notizia estranea, anzi contradicente al verace testo del Poeta? Che valore, ad esempio, poteva il Buti — e col Buti siamo in un'epoca ben diversa — che valore poteva egli attribuire a quel che leggeva nell'Imolese sulla vendetta compiuta? e a che riportare nel suo commento una siffatta notizia, se il testo dantesco gli prescriveva di affermare il contrario, cioé che della morte violenta « non fu mai fatto vendetta per quelli del casato di Dante »?[5]

Ma pur doveva ad altri stare a cuore, ai superstiti dell' onta, di contraddire all' autorità della *Commedia,* con l' autorità di fatti a loro ben noti: dico che solo i figli di Dante, commentando la *Commedia,* potevano o si sentivano di dover pubblicare un fatto pertinente alla privata e oscura vita di un membro della grande stirpe di Cacciaguida, non per eclettismo di commentatori che, come il tardo Imolese, accolgono quanto direttamente o indirettamente abbia rapporto con personaggi e fatti e luoghi accennati nella *Commedia,* ma per quel sentimento di *pietà congiunta,* o vuoi d' orgoglio familiare, conseguente al riparato onore del parentado.

Mà questa notizia della vendetta compiuta dovrebb' essere ancor piú importante per quegli interpreti che le figurazioni del Poema tentano di illuminare, non pur di luce storica, nei termini dell'attuale e visibile forma poetica, sí anche di quella luce che emana da una piú intima conoscenza della mente e del cuore e dell'arte di Dante.

Ma troppo divago dal tema proposto. Sarà per un'altra volta.

Lucca, 1906.

F. P. Luiso

[1] Vedi il citato studio *Di un'opera inedita* ecc., pag. 108.
[2] Cfr. *Bull. d. Soc. dant.,* vol. V., p. 5 sg.
[3] Riccard. 1005, c. 88[t] « no fo mai vendicata ».
[4] *Op. cit., loc. cit.*
[5] Francesco da Buti, *Commento* ecc., Pisa, 1858, v. I, p. 742.

VARIETA

I.
I CAPELLI E LA BARBA NELLA « DIVINA COMMEDIA »

La barba.

Anni or sono i giornali francesi si occuparono delle ricerche sulla *Filosofia della barba*, fatte da un medico, membro di parecchie società accademiche di Psichiatria, di Psicologia e scienze affini, il dottor Berillon. Costui ebbe l' idea genialissima di chiedere ai piú noti scrittori ed artisti contemporanei il loro autorevole parere sulla barba! Ed ecco un argomento, che a prima vista può sembrare soltanto meritevole dell'attenzione dei Figari e dei giovinotti eleganti, entrare nel campo della scienza e dell'arte. Prima dei profondi studî del dottor Berillon, gli igienisti accennavano appena all'utilità della barba, notando come essa difenda la faccia, ricchissima di nervi, dai rapidi balzi di temperatura ed impedisca l'introduzione della polvere negli organi respiratori; consigliavano ancóra di tener ben nudrita la barba agli operai, che vivono in mezzo a polveri, ed a coloro, che viaggiano nel deserto.

L'inchiesta dell'illustre medico francese (che taluni, nondimeno, han voluto far passare per un mattoide) provocò risposte assennate, date dopo maturo studio; citarle tutte sarebbe impossibile; noterò soltanto qualcuna piú.... saliente.

Nessuno quasi degli interpellati si dichiara, a priori, nemico della barba; alcuni, scorgendo un profondo nesso psicologico tra il carattere dell'individuo e la barba, si attengono ai famosi *distinguo* della Scolastica. Cosí, ad esempio, Maurice Froment, procedendo per categorie, dice che le mascelle nette ed energiche di Giulio Cesare devono essere nude; ai visi alla Guglielmo II di Germania si addicono i mustacchi; ai magistrati ed ai notai le basette; ai vecchi sapienti le barbe lunghe; al poeta la barba ondeggiante in un assennato e profumato disordine; agli ufficiali i baffetti appena adombranti il labbro; ai soldati il pizzo, ecc.

Altri fecero notare che molte glorie dell'umanità pervennero a noi effigiate con tanto di barba: Mosè, Socrate, san Paolo, Marco Aurelio, Carlomagno, Galilei, Newton, Leonardo da Vinci, Michelangelo Buonarroti, Shakespeare; ma alla tesi opposta fanno testimonianza le effigie di Cicerone, di Virgilio, di Dante, del Petrarca, del Wagner, ecc., che di barba non avevano affatto.

Un altro scienziato francese, alla richiesta del Berillon, rispose che, data l'affinità tra i piú famosi scellerati sanguinarî ed i piú illustri guerrieri, poiché la differenza consiste nel diverso modo di uccidere la gente, furono tutti egualmente barbuti: Dionigi Siracusano, Domizio, Attila, Belisario, Federico Barbarossa, Ezzelino da Romano, sino al famigerato brigante Gasparoni; tutti forniti di barbe ispide e folte, riprodotte anche oggi sui teatrini da operette. Di piú, tra le leggende terribili per far spiritare i fanciulli e farli star zitti, le antiche balie narravano quella di Barbableu, il principe crudele, che divorava le mogli come tanti pasticcini. Ma i contradditori hanno opposto che Bacco e il suo collega tedesco Gambrinus sono rappresentati barbuti, e furono nondimeno pacifici e benefici, laddove Cesare, Nerone, Napoleone furono crudeli tiranni senza ombra di barba.

Gli artisti considerano il grave problema della barba dal lato estetico, cioè se fosse preferibile l'uomo perfettamente raso, senza neppure baffi, o l'uomo barbuto. Costoro han fatto notare che gl'inglesi e gli americani spregiano ogni ornamento peloso del viso e che l'energia dei tratti del vólto anglo-sassone ci guadagna, cosí come sia molto caratteristica la bella barba fluente di Leopoldo II del Belgio, di Oscar di Svezia, dell'ex-presidente Loubet e di Nicolò III di Russia.

Pur non negando all'illustre dottor Berillon il merito indiscutibile di aver gettate le basi di questa nuova scienza *psico-pelosa*, molti altri studî debbono ancóra farsi perché la *Filosofia della barba* diventi un insegnamento ufficiale universitario e sia accettata da tutti! I profani oggi ripe-

tono ancóra l'antico adagio che come l'abito non fa il monaco, cosí neanche la barba fa l'uomo!

Lasciando dunque da parte le indagini filosofiche, perché *tenues grandia*, ci limitiamo a studiare brevemente la barba nel mito, nelle tradizioni, negli usi e costumi e nell'arte.



La barba fu presso quasi tutti i popoli antichi considerata come un ornamento necessario ai simulacri degli dei, ché ne rendeva piú venerando l'aspetto. Cosí barbuti furono rappresentati Giove, Nettuno, Vulcano e molti dei e semidei, ad indicare la bellezza congiunta alla maestà, alla forza, alla potenza; ed anche talune dee furono ritratte con questo *onor del mènto*, come Venere che ebbe un tempio dedicatole sotto il titolo di *Venere barbata*. Parimenti gli antichi Egizi rappresentavano barbate le loro divinità.

Dionisio di Siracusa, tiranno ed avaro famoso, fu accusato di empietà avendo fatto radere la barba d'oro alla statua di Esculapio di Epidauro, motteggiando non esser conveniente che il figlio fosse barbuto laddove il padre era in tutti i templi raffigurato imberbe!

Anche la iconografia cristiana rappresenta l'Eterno Padre con lunga barba fluente; s. Giovanni Battista con barba incolta, come le felci del suo deserto, e Cristo con barba bionda ed inanellata, che aggiungeva dolcezza e gravità al vólto del legislatore mansueto e pacifico.

La barba servì pure come materia di sacrifizio; i greci e i romani ne offrivano le primizie agli dei. Narra Svetonio che Nerone consacrò la sua prima barba, rinchiusa in una pisside d'oro adorna di gemme preziose, a Giove Capitolino. Gli dei, gradendo quest'omaggio, si degnavano dar avvisi e presagi per mezzo della barba; infatti, come afferma Erodoto, quando i popoli della Caria eran minacciati da qualche pubblica calamità o da qualche guerra, cresceva improvvisamente una lunga barba alla sacerdotessa di Minerva!!



Clemente Alessandrino dice che Iddio volle indicare la *dignità* della barba facendola spuntare sul vólto dell'uomo nell'età, in cui comincia la prudenza. Quale segno di maestà l'ebbero tutti gli antichi patriarchi, e nella Bibbia si fa spesso menzione di belle barbe fluenti, o bionde come l'oro o nere come l'ebano o candide come la neve la barba dello Sposo del Cantico dei Cantici, olezzante di nardo e di mirra, aggiunge grazia e maestà al sembiante di lui, e dalla barba del pontefice Aronne cadevano i balsami piú soavi, consacrati nel Tempio.

I satrapi e i magi dell'antica Persia si distinguevano dal volgo per la lunga barba; nell'Egitto, quantunque generale fosse l'uso di radersi la barba, come privilegio di classe sociale si usava attaccare al mento una barba posticcia, che variava di lunghezza e di forma secondo la dignità dell'individuo. Le mummie degli antichi Faraoni eran tutte provviste di barbe posticce, e anche quelle delle regine, quando si fossero in vita rendute degne di tale onore, come, ad esempio, la regina Hatschepu. Del resto, questo ornamento peloso ha talvolta accresciute le grazie al gentil vólto femminile; Margherita di Parma, sorella di Carlo V, si attirò la simpatia di moltissimi cortigiani per la sua bella barba; una gentildonna del secolo XVIII, Barbara Unteria, tramandò il suo nome ai posteri perché dotata di barba maravigliosa, e nello scorso secolo madama Delait fu ritratta da molti pittori con la sua bella barba bionda ondeggiante sul petto. Anche oggi basta il semplice annunzio di una donna barbuta, che si ammiri nei *Barnum* delle fiere, perché la gente corra numerosa al gradito e novo spettacolo.



La barba fu considerata quale simbolo di senno e di sapienza. La giurisprudenza romana richiedeva la presenza della barba per stabilire il tempo in cui i giovani potevano entrare nel pieno possesro dei diritti civili.

I filosofi, specialmente gli stoici, lasciavano crescere lunga la barba: *barba et pallium fuere velut insignia philosophorum*, come simbolo, a dir di Suida, della costanza dell'animo loro nel tollerare i guai della vita; ma molte volte c'era il pallio e la barba e non il filosofo: *video barbam et pallium, philosophum nondum video!* (Aulo Gellio, IX, 2). Moltissimi sono i motti arguti, i frizzi satirici, che si leggono negli scrittori greci e latini contro questi vanitosi pseudo-filosofi, i quali facean consistere la sapienza nella barba, nel « *sapientem pascere barbam* » (Orazio, *Sat.*, II, 3ª), ed una barba « *boni ponderis ac philosophicae densitatis!* ».

Luciano, il satirico samosatense, osservava giustamente che se i filosofi sono saggi perché hanno la barba, un becco è saggio al pari di loro, e con ragione il Frugoni a tal proposito scrisse:

Avea la barba Adamo;
la barba avea Noè;
avea la barba Abramo;
la barba avea Mosè;
ma quelli, per sapere, eran barboni
e voi siete i barbon dei miei....

Quantunque il vanitoso barbuto volesse sembrare uno stoico filosofo, in Roma i monelli, *lascivi pueri, gli scugnizzi* di quel tempo, gli davano la baia:

.... vellunt tibi barbam
lascivi pueri, quos tu nisi fuste coerces
urgeris turba circum te stante.

Al tempo di Orazio, quelli che affettavano lo stoicismo erano talmente derisi che, quando uscivano di casa, si affollavano loro intorno i monelli e facean loro mille oltraggi sino alla minaccia di strappar pelo a pelo la lunga barba, per mettere a prova la pazienza, di che si vantavano. Non altrimenti la *nonaria petulans*, al dir di Persio (*Sat.*, I), faceva al filosofo cinico:

Multum gaudere paratus
si Cynico barbam petulans nonaria vellat.

Ma, a dispetto di questi satirici scrittori, noi riteniamo la sentenza di quel gran sofo di Platone, il quale, dopo profondi studî, trovò nella barba la misura della virtú, l'insegna della generosità e della saggezza. Ed infatti un oratore, un professore cattedratico, che liscia la sua bella barba,

mulcens propexam ad pectora barbam,
OVIDIO, *Fast.*, I, 259.

mentre si raccoglie nella profondità del pensiero o profferisce qualche sentenza d'oro da tramandarsi ai posteri, è di un effetto drammatico maraviglioso ed incute la piú grande venerazione al numeroso uditorio.

Fra tutti i lunari, fra tutti gli Almanacchi, che predicono i fenomeni e le miserie umane, non è forse piú ricercato, per la sua esattezza, quello del *Vero astronomo degli Appennini*, dell'eterno Barba-Nera? Togliete il venerando pseudonimo di Barba-Nera dal frontespizio del libretto e nessuno piú comprerà il lunario!

Oltre ai suoi filosofi, la barba ha avuto i suoi poeti ed i suoi apologisti; sarà sufficiente ricordare l'elegante Capitolo del Lasca, in cui è fatta non solo l'apologia ma anche l'apoteosi dell'onor peloso del mento umano:

Ma fra tutti i piaceri era un diletto
vedere agli uomin fatti, oltre ogni bene,
penzolare un barbone insino al petto
. . . .

Dio Padre, quando fe' il primo parente,
avea la barba e con la barba fece
Adamo nostro; ponetegli mente.
. . . .
E cosí sempre con la barba al mento
Abram, Iacob ho visto e tutti quanti
gli altri omaccion del Vecchio Testamento.
Con la barba in le Chiese e su pei canti
si veggon sempre, ove sien figurati,
i primi antichi e piú lodati santi.
E, se de' rasi pur ne son trovati
potete dir, e ben direte il vero,
che sien santi moderni e santi frati.
. . . .
Chi si rade la barba con speranza
di parere o piú giovane o piú bello,
fa un errore di non poca importanza;
anzi dimostra non aver cervello;
perché ei par Berlingaccio o Carnovale
o viso fatto senza alcun modello.
Son le barbe ornamento principale
del vólto nostro; e gli danno apparenza
piú che alla state i grilli e le cicale.
Quanti son fuori e dentro di Fiorenza
che senza barba parian babbuini
e con essa hanno signoril presenza!
Dovrebbero ir rasi i contadini
con l'altra plebe, canaglia e genía,
birri, spie, ruffiani e facchini.
Il primo pregio di filosofia
certamente è l'avere un lungo e folto
e bel barbon, che insino al petto dia.
Sempre onorato e laudato fia molto;
e pel contrario non sarà stimato
filosofo, che vada raso in vólto.



Il ricercare la barba negli usi e costı
tutti i popoli nelle diverse età sarebbe lavoı
ghissimo, specialmente per lo studio delle
e ci allontanerebbe dal nostro proposito;
neremo quindi brevemente qualche uso pi
portante.

I greci, che ebbero l'ideale della belle
rile, per lungo tempo non usarono radere la
finché ragioni di strategia militare li induss
doloroso taglio! Raccontano infatti che nel
taglia di Arbela molti Macedoni perdessero l
perché i nemici li afferravano per le lunghe
e li tiravano cosí a terra; per la qual cosa
sandro, durante la stessa battaglia, ordin
tutti i soldati si tagliassero le barbe. Intr
poi l'uso del rader la barba, la bottega de
biere divenne anche il ritrovo degli sfacce
dove si raccoglievano i fattarelli, le ciarle,
tegolezzi della città.

In Roma per la prima volta introdusse
bieri, facendoli venire dalla Sicilia, Publio
Mena, verso l'anno 454 (*urbe condita*).

Il toccare la barba, fu in taluni tempi e presso alcuni popoli segno di affetto, di rispetto o di oltraggio. In qualche regione asiatica il toccar la barba ad un personaggio potente valeva quanto invocarne il patrocinio, raccomandarsi alla protezione di lui; in Grecia era un insulto: *barbam alicui vellere* significava commettere gran villania. Una delle cerimonie dell' adozione, nell' antica Roma, consisteva nel toccare con solennità la barba di colui, di cui si volea diventar padre; d'altra parte è noto il racconto di Livio (V, 41) che quando la città fu presa dai Galli, trovandosi in Campidoglio assisi i vecchi senatori, che sembravano venerandi simulacri di numi, un Gallo osò toccare la lunga barba bianca del senatore Marco Papirio; il romano reputò quell'atto un insulto e percosse con lo scettro d'avorio il barbaro temerario sí fortemente sul capo, che questi, irritato, lo uccise e cosí per il tocco d'una barba seguí la strage di tutti i senatori!

La barba fu anche indice di allegrezza o di lutto; i popoli che abitualmente andavano rasi se la lasciavano crescere in segno di dolore; cosí gli egiziani, i greci, i romani e nelle nostre provincie anche oggi usano cosí i calabresi.

Augusto lasciò crescersi incolta la barba dopo la sconfitta di Varo.

Gli ecclesiastici, in generale, tagliavano o nudrivano la barba al contrariò di ciò che costumavasi dai laici. Michele Cerulario nel 1503, invocando la riforma della Chiesa romana, rinfacciava ai sacerdoti il radersi la barba. Dal XII al XV secolo gli ecclesiastici tennero la barba lunga; tornata poi questa di moda per i secolari, Leone X ordinò ai preti ed agli abati di radersi. Quest'ordine provocò lamenti e disgusti, come si rileva da tante curiose lettere del tempo, ed è noto il sonetto del Berni, che invita a piangere sulla veneranda barba di Domenico d'Ancona, tagliata per ubbidire all'ordine papale:

Chi fia giammai cosí crudel persona
che non pianga a cald'occhi e spron battuti,
empiendo il Ciel di pianti e di sternuti,
la barba di Domenico d'Ancona?
Qual cosa fia giammai sí bella e buona
che invidia o tempo o morte in mal non muti,
o chi contra di lor fia che l'aiuti
poi che la man d'un uom non le perdona?
Or hai dato, barbier, l'ultimo crollo
ad una barba, la piú singolare,
che mai fosse descritta in versi e in prosa.
Almen gli avessi tu tagliato il collo,
piuttosto che tagliar sí bella cosa,
che si saría potuto imbalsamare,
e tra le cose rare
porlo sopra d'un uscio in prospettiva
per mantener l'imagine sua diva;
ma pure almen si scriva
questa disgrazia, di colore oscuro,
ad uso d'epitaffio in qualche muro:
ahi! caso orrendo e duro!
giace qui delle barbe la corona,
che fu già di Domenico d'Ancona.



La barba entrò nella letteratura gnomica d'ogni nazione e moltissimi sono i proverbi, i motti che le si riferiscono. Ne cito alcuni.

Il radere la prima lanuggine indica il passaggio dalla fanciullezza all'adolescenza:

Candidior postquam tondenti barba cadebat.
VIRGILIO.

Infatti:

.... alcune colpe ir denno
col primo taglio della barba a terra.

Dignus esse barba majorum, presso i latini indicava essere uomo probo e di costumi antichi.

Je m'en torche la barbe, è un proverbio francese equivalente al nostro: *me ne lavo le mani*, cioè: declino ogni responsabilità.

Far la barba e il contrappelo, riveder le buccie ad alcuno.

In barba, a dispetto. Cosí il Giusti (*Le Memorie di Pisa*):

Beccarsi in quindici
giorni l'esame,
in barba all'ebete
servitorame
degli sgobboni
ciuchi e birboni.

Dar le barbe al Sole, morire:

Chi mi darà la voce e le parole
bastanti a dir la guerra indiavolata
onde oggimai darà le barbe al Sole
Bertinella con tutta la sua armata?
LIPPI. *Malmantile*, X, 1.

Far la barba di stoppa, dar la baia ed anche far male a chi non se l'aspetta. Orlando:

Quanti ne giunge, riscontra o rintoppa
faceva a tutti la barba di stoppa
PULCI, *Morg.*, *Mag.*, XVIII, 55.



Purtroppo la barba è entrata anche nella politica o, per dir meglio, la politica si è ficcata anche

nella barba! Queste appendici pelose facean paura, come è noto, alla polizia borbonica, che vedeva in esse il liberalismo e il carbonarismo terribilmente annidati!

Sigismondo Castromediano racconta di essere stato testimone della tortura inflitta ad un povero giovane, che avea una barba bionda lunga quasi sino al petto, il quale, preso dai *feroci,* guidati da un ispettore, fu rasato con acqua fredda, senza sapone e con un rasoio bolso nel taglio!

Raffaele de Cesare narra:

« Un bel giorno a Catanzaro comparvero tutti senza un pelo sulla faccia: si eran rase perfino le fedine e si guardavano tutti con sorpresa, non disgiunta da un certo terrore. Che cosa era avvenuto? Un ispettore di polizia avea interpretata male una circolare del Ministero, che lo invitava a tener d'occhio le barbe, e avea prevenuti tutti a non farsi cogliere in contravvenzione; ed il Ministero non avea inteso parlare che delle barbe lunghe e dei *pizzi.* A Napoli e nelle provincie era frequente il caso che i gendarmi, ovvero i birri, menassero a forza nella bottega d'un barbiere la gente, che incontravano per via con barba un po' prolissa! »[1]

Gl'impiegati del Governo dovevano poi essere tutti sbarbati! Nel *Gingillino* del Giusti uno degli encomi, che messer Fabbricalasino rivolge al neodottore in *utroque jure*, è quello di non essersi mai fatta crescer la barba:

> Vattene, figlio, del bel numero uno
> dei giovani posati e obbedienti,
> oh! vattene digiuno
> di ragazzate, di divertimenti,
> di pipe, di biliardi, d'osterie,
> di barbe lunghe e d'altre porcherie.

Parimenti la Taide ammonisce Gingillino:

> Barba no, ci s'intende: un impiegato
> (cosa chiara, provata e naturale),
> quanto piú serba il muso di castrato,
> tanto piú entra in grazia al Principale.



Vediamo ora come il divino poeta abbia saputo trarre delle risorse artistiche dalla barba. La prima, che ci si presenta nella lettura della *Diviua Commedia*, è quella *del nocchiero della livida palude,* di Caronte. Brutto, orrido l'individuo, brutta ed orrida la barba; se il Poeta ci avesse mostrato il barcaiuolo d'Acheronte semplicemente come *un vecchio bianco per antico pelo* (I, 83), avrebbe in noi prodotta l'impressione di un uomo molto inoltrato negli anni, e nient'altro. Se ci avesse detto,

---

[1] Nel *Diario* di Pier Francesco Leopardi, fratello di Giacomo, leggesi: « 13 marzo 1850 — Oggi dopo quindici anni che li ho portati, mi son tolto i mustacchi per condiscendere al Governo pontificio ».

Il Duprè nei *Ricordi autobiografici*, parlando del suo soggiorno in Napoli, ove erasi recato a curar la salute, dice: « In Italia a quei tempi e piú specialmente in Napoli, la barba era segnale di liberale e le vessazioni della Polizia su quest'articolo erano tanto enormi e ridicole da fare stomaco. — Ma bisognava piegare il capo, ed un giovane che non avesse voluto molestie o peggio, era costretto a radersi il mento; lasciasse pure i baffi ed i fedinoni alla tedesca, o i fedinoni soli all'inglese, bene stava, era padrone; ma la barba sul mento, piú o meno lunga, era indizio di liberalismo, e, come ho detto, si era presi di mira dagli agenti del ministro di Polizia Del Carretto, e, spinte o sponte, portati a farsi la barba per il meno male. Sicché in quel tempo la virilità napoletana si manifestava per tutto, fuori che sul mento; in tutta Napoli (fuor di qualche raro forestiere, il Principe Don Sebastiano, ch'era tutt'altro che liberale, il Conte di Siracusa, fratello del Re, ed il Conte d'Aquila, altro suo fratello, sui quali i bracchi polizieschi potevano bene brontolare, ma non mordere), non vedevi una *barba* neanche a pagarla un milione, se non forse la mia, che in quel tempo non era tanto appariscente come ora, ma per la Polizia ce n'era d'avanzo. — Nei giorni che il Granduca [*Leopoldo II di Toscana*] restò in Napoli, desiderò di rivedere il regio Museo e qualche altro monumento della gran città; volle che l'accompagnassi, e fu benignità somma la sua, giacché era S. A. che mi serviva di guida, essendo egli pratico ed io no·

Questo andare su e giú per Napoli, in una carrozza di Corte, con quella po' po' di barba, scombussolava tutte le idee di quei poveri birri; altri m'avran preso per un legittimista spagnuolo, ed altri (le sentinelle di Palazzo specialmente) mi battezzarono addirittura per un parente, sia pure alla lontana, di Casa reale, tanto che, tutte le volte che io passavo davanti a loro, mi presentavano le armi. Ecco, l'ho a dire? ci avevo gusto, e rendevo il saluto e passavo avanti, come se fossi stato un principe per davvero. — *Viva la mia barba,* — dicevo fra me; — ma guarda come vanno le cose in questo paese! Qualcuno va quasi quasi in galera, se porta la barba, ed a me presentano l'arme! Una sera però andò lí lí, che non andassi in carcere anch'io. Passeggiavo in Strada Toledo, ed ero per tornarmene a casa; vicino alla svolta degli Orefici, di fianco al Palazzo dei Ministeri, v'era un negozio di stampe, e un bel lume a riverbero vibrava sopra la luce, come fosse di giorno... Mi sento appoggiare una mano sulla spalla, mi vòlto e vedo uno che mi guarda attentamente, e prima ch'io avessi il tempo di domandargli che cosa voleva, un altro piglia l'uomo pel braccio e gli dice: « *Non te ne 'ncaricà, è di Casa riale* »; e se ne andarono tra la gente, e non li vidi piú. Me ne andai ratto ratto a casa, per paura di non trovarne altri che non avessero la medesima opinione ».

Conf. anche: D'Azeglio, *I miei ricordi*, XXIII; Farini, *Stato romano*, Firenze 1850, vol. I, pag. 73.

come scrisse Virgilio, che la barba di Caronte era incolta, avremmo compatito anche questo vecchio, perché in quella oscurità infernale, con la monotona ed incessante occupazione di traghettare tanti brutti ceffi, non poteva certamente pensare alla toletta. Ma Dante paragona la barba di lui alla *lana*, *le lanose gote*, e la nostra fantasia ci rappresenta l' immagine di quella lana fetida, sporca, ammassata, ispida, brutta, che la gente del volgo mette ad asciugare al sole. Mettete una barba posticcia di quella lana al viso di un vecchio e vedrete quale orrore, quale schifo vi farà e fuggirete da lui nauseato!

Né solamente coloro, che serbano sembianza umana, sono dotati di barba nell'*Inferno* dantesco, ma ancóra gli animali! Cerbero, *fiera crudele e diversa*, che è quasi il direttore d'orchestra al banchetto dei golosi del 3° cerchio, avea la sua barba:

Gli occhi ha vermigli e la barba unta ed atra
VI, 16;

e il Poeta nella *barba unta ed atra* del dimonio Cerbero ha voluto presentare la ributtante immagine di quei sozzi golosi barbuti, che, mangiando succolenti manicaretti, si sporcano la barba in modo da riflettere tutti i colori dell'Iride, e se la insozzano cosí da far schifo solo a guardarli!

Pur troppo nell'*Inferno* non troveremo alcuna barba simpatica: bisogna adattarsi a vederne soltanto delle brutte! Nel 1° girone dei violenti Dante e Virgilio trovano i Centauri, mostri dalla cintola in su d'aspetto umano ed il rimanente del corpo di cavallo. Il Poeta vuol giustificare la paura, che provò nel vederli e con una pennellata artistica ce li descrive orribili di aspetto per lunga barba e folti mostaccioni, che coprivano le labbra tanto da nascondere la bocca; di modo che il centauro Chirone per parlare e per far minaccia a Virgilio e a Dante dovette prima con la *cocca* scostare la barba:

Chiron prese uno strale e con la cocca
fece la barba indietro alle mascelle.
XII, 77.

Per rendere ancor piú mostruosi gl' indovini della 4ª bolgia, che hanno il capo travolto, il Poeta li rappresenta con la barba, che scende sulle spalle, laddove, allo stato normale, essa discende sul petto:

... Quel che dalla gota
porge la barba in su le spalle brune,
fu, quando Grecia fu di maschi vòta,
sí che appena rimaser per le cune,
augure....
XX, 106;

alludendo all'indovino Euripilo, il quale, insieme con Calcante, stabilí il momento opportuno per far sciogliere al vento le vele alla flotta greca, raccolta nel porto di Aulide. Piú pietosi di Virgilio noi compatiamo Dante se non potette rattenere il pianto vedendo cosí fuori posto il piú bello ornamento del viso umano!

Se Dio ti lasci, lettor, prender frutto
di tua lezione, or pensa per te stesso,
come io potea tener lo viso asciutto,
quando la nostra immagine da presso
vidi sí torta....
XX, 19.

Nella quinta bolgia, il Poeta, che, nei suoi incontri con i diavoli cadeva sempre dalla padella nella bragia, ebbe ad affrontarsi con quei terribili demonî dei Malebranche. Ottenuta, dopo tanto parlare di Virgilio, una scorta di dieci di costoro per esser guidati incolumi all'altra bolgia, il caporale di questa decina fu proprio Barbariccia!

E Barbariccia guidi la decina.
(XXI, 120).

La scorta d'onore ai due poeti, che dovea far loro credere (brutto scherzo) che fosse sano un argine, laddove erano tutti dirupati, avea a condottiero chi di astuzia e di malizia era ben dotato; e queste due qualità il Poeta simboleggiò nel nome di Barbariccia, il quale nei suoi arruffati peli indicava anche la violenza e la ferocia. Di lui, infatti, piú che degli altri dimonî, temevano i miseri barattieri immersi nella pece:

Ma come s'appressava Barbariccia
cosí si ritraean sotto i bollori.
XXII, 29.

Camminando lentamente il Poeta per la bolgia degli ipocriti, fu al suo parlare riconosciuto per toscano da due dannati, *frati gaudenti e bolognesi*: Catalano dei Catalani e Loderingo degli Andalò, che vogliono saper chi egli fosse:

... O tosco, che al collegio
degli ipocriti tristi sei venuto,
dir chi tu sei non avere in dispregio;
XXIII, 91;

ma mentre parla con costoro gli si offre allo sguardo:

un crocifisso a terra con tre pali.

È Caifasso, il sommo pontefice dei giudei, il grande impostore, che simulando un devoto rispetto per la legge giudaica, disse nel concilio dei farisei

... che convenía
porre un uom per lo popolo ai martíri
XXIII, 116,

ben sapendo già che quell'uomo sarebbe stato il Cristo. Caifasso si scontorce e trema alla vista di un uomo vivo, prevedendo che costui, tornato sulla terra, avrebbe fatto sapere qual vile e crudele supplizio sopporta l'ipocrita Caifasso, che i Giudei tenevano in conto di un santo uomo. E questa rabbia, che lo divora, egli manifesta *soffiando nella barba:*

> Quando mi vide, tutto si distorse,
> soffiando nella barba coi sospiri.
> XXIII, 112.

In questa bolgia la barba, nascondendo buona parte del viso, è debito fregio all'ipocrisia!

Se il primo personaggio, che attira la nostra attenzione in sull'entrar dell'*Inferno* ha la barba, non potea Dante, senza offendere le convenienze artistiche, presentarci imberbe la figura piú interessante, che si trova all'ingresso della montagna del *Purgatorio;* cioè Catone.

Il grande Uticense, quantunque se ne fosse partito dal mondo dei vivi senza tante cerimonie ed in modo non tanto piacevole, nondimeno il Poeta gli fece grazia e, non condannandolo all'*Inferno* accanto a Pier della Vigna, gli assegnò l'uffizio di portinaio del regno della purgazione, considerando che era un galantuomo, colpevole solo di non aver voluto far di cappello a Giulio Cesare. E, poiché la barba è uno dei tratti caratteristici dell'aspetto umano, non poteva Dante descrivere nell'istesso modo delle barbe infernali quella di Catone. Costui, quando per la cara libertà rifiutò la vita, avea 51 anni; non potea quindi essere *bianco per antico pelo* e la sua barba era appena

> ... di pel bianco mista.
> *Purg.*, I, 34.

Passato all'altra vita, occupato nella sorveglianza dei negligenti dell'*antipurgatorio*, Catone non si era piú curato di radersi la barba né di tagliarsi i capelli:

> Lunga la barba e di pel bianco mista
> portava ai suoi capelli somigliante,
> dei quai cadeva al petto doppia lista.
> *Purg.*, I, 34.

E, benché lunga, la barba di Catone, pulita, fluente, morbida, non desta quella paura e quel ribrezzo delle *lanose gote* di Caronte, ma leggiera qual piuma al vento si agita quando egli parla:

> Disse ei, movendo quelle *oneste piume.*
> *Purg.*, I, 42,

Dopo tanti travagli e pericoli giunto finalmente Dante al *Paradiso terrestre*, luogo di delizie ove *fu innocente l'umana radice*, do le anime, che han compiuta la loro puri nel 2° regno trovano pace, ebbe a pass timo guaio, perché incontrò la sua antica gemella Beatrice, la quale gli fece una assai tragica ed, accesa da fiera gelosia, proverò fortemente di alcuni peccatuzzi, Poeta avea dimenticati!

E, poiché Beatrice comandava in que come se fosse in casa sua, per penitenza un bagno freddo al suo antico spasimante di averlo tormentato in mille modi non vc riguardo neppure alla barba di lui!!

Il Poeta stava a capo chino per lasci sare la burrasca verbosa, che si era scari di lui; per farla finita acconsente a tutt fessa ciò che Beatrice vuol fargli confessa non per questo si calma quella donna cru per umiliarlo maggiormente ed infliggergl tormento gli ordina di alzare la barba!:

> ... alza la barba
> e prenderai piú doglia riguardando!
> *Purg.*, XXXI, 6

I commentatori, in generale, se la sl semplicemente notando che: *alza la barl* dire *alza il viso;* ma non è senza ragi senza malizia che Beatrice volle proprio n la barba; del che si accorse Dante med

> E quando per la barba il viso chies
> ben conobbi il velen dell'argomento.
> XXXI, 7

La questione non è di cosí lieve imp come potrebbe sembrare a primo aspetto sun vero e proprio ritratto del Poeta mo piú piccolo indizio di appendice pelosa, ch sotto il suo lungo naso aquilino. Gli antic grafi, non escluso il Boccaccio, che seppe i piú minuti particolari reali o immaginar vita di Dante, accennano a questo fatto im tissimo; è forza quindi abbandonarsi ad piú o meno verosimili. Forse Dante dur viaggio per l'*Inferno* ed il *Purgatorio* no il tempo e l'opportunità di radersi, né infat parla di barbieri dell'altro mondo, e si p a Beatrice con la barba sul viso, o forse la crescere durante l'esiglio?

Beatrice volle maliziosamente fargli int che quando ella volò al Cielo lo lasciò tello; ed ora che ha la barba, dovrebbe giunto all'età del senno.

Nel *Paradiso* dantesco non troviamo piú il Cielo è il regno della fede e della inn

uali stanno in ragione inversa della barba, ;ono al comparire di essa!

Fede ed innocenza son reperte
solo nei parvoletti; poi ciascuna
pria fugge che le guance sian coperte.
Par., XXVII, 127.

I CAPELLI.

Nella descrizione delle bellezze muliebri occu› un posto importante i capelli; la poesia erod'ogni letteratura e d'ogni età ha sempre brate le trecce della donna amata o d'oro o gento o d'ebano o simili a raggi di sole o ıti come fiumi, ma sempre belle, sempre amıbili, sempre incantevoli. Qual poeta, belando sua Dulcinea, non ne loda principalmente i :lli? Il Petrarca non isfruttò forse tutto il cuoio :lluto di madonna Laura?

I poeti orientali hanno predilezione per i cai neri e quasi sempre cosí descrivono le loro :. Atir-Eddin Aumani, poeta persiano, in un così si rivolge alla donna del suo cuore:

« Se la mia mano potesse cogliere questi capelli espati, neri come l'ambra bruciata, il mio piede esterebbe la volta elevata del cielo! »

E Bachîd-Eddin Wat-wât:

« Respingi dal tuo viso, brillante come il sole, oi capelli crespi e neri come il muschio; sa›e peccato che essi velassero la tua faccia tonda e la Luna ».

Nel romanzo indostano di Nikal Chand Dehli, titolo: *Taj-Ulmuluk e Pakawali*, si legge: « Alla tua chioma sono attaccati rubini e perle; ıe avessero potuto vedere tutto lo splendore astri della notte, nella quale il sole entra in ricorno, si sarebbero offerti in sacrifizio ».

Nelle letterature europee, come, ad esempio, poemi irlandesi, nei canti celtici, sono a prenza lodati i capelli biondi e ricci, che piú si ıtano alla comparazione con l'oro e con i raggi ri. Citazioni potrebbero farsi a migliaia, anche tandoci alla sola poesia italiana; la pastorella .ta da Guido Cavalcanti

Capelli avea biondetti e ricciutelli.

Beatrice di Dante: (Son. VI) avea:

le bionde trecce sopra il collo sciolte.

il Petrarca, quelle di Laura sono

... chiome, che a vederle

state, a mezzo dí, vincono il sole (Son. 98°);

› :

... i piú bei capelli
che facean l'oro e il sol parer men belli.

Anche la letteratura popolare offre numerosi esempî di tali paragoni. Un rispetto toscano, pubblicato dal Rubieri, dice:

Se vuoi vedere il tuo servo morire,
'testi capelli non te li arricciare,
giú per le spalle làsciateli ire,
che pajon fila d'oro naturale.

Un canto antico napoletano, inserito nella raccolta del Casetti e dell'Imbriani, suona cosí:

Capille d'oro, capille anellate!
Cielo! che bionne trezze ca vo' avite!
e, quanno a la fenesta v'affacciate,
li ragge de lu Sole 'ntrattenite!

E finalmente il Basile, nel *Pentamerone*, prosaicamente dice della sua amata:

Ha li capelli junne
ca pareno a bedere
catenelle di casecavalluccio.



Nerone eta talmente innamorato dei capelli di Poppea che li contò ad uno ad uno, dando a ciascun capello un nome dolcissimo!!

Come la barba, cosí anche i capelli si offrivano in voto agli dei; rito religioso, che, tramandato di gente in gente, dura anche oggi nella cerimonia della tonsura ecclesiastica e nel taglio dei capelli alle fanciulle, che si rendono monache.

I malati, che risanavano, offrivano in voto i loro capelli ad Esculapio; i naufraghi, scampati alla voracità delle onde, a Nettuno o ad altri dei marini.

Il modo di coltivare i capelli, presso i diversi popoli fu soggetto a numerosi mutamenti, secondo il capriccio della moda e, talvolta, per disposizioni legislative. La piú parte delle antiche genti ebbe il costume di portar lunghi i capelli: è noto che Absalon, figlio di Davide e di Maac, era l'uomo piú bello tra gl'israeliti, e la capigliatura di lui, a dire del Pelletier, pesava 31 once. Venuto egli a battaglia col proprio padre, fu sconfitto e costretto a darsi alla fuga; ma essendosi i suoi capelli impigliati nei rami di un albero e, scappatogli di sotto il cavallo, rimase sospeso in aria e fu miseramente trafitto coi dardi da Gioab.

Una legge di Mosè stabiliva la differenza tra la lunghezza dei capelli degli israeliti e degli infedeli. Omero ai suoi Achei dà sempre l'aggettivo: *dalle lunghe chiome*, e descrive i suoi principali eroi con belle capigliature bionde.

In segno di lutto, specialmente le donne, si strappavano o si tagliavano le chiome; cosí Ecuba e le matrone troiane quando recavansi al tempio

a scongiurare l'estremo fato della patria loro; l'amante la recideva sulla tomba dell'amato. Anche in segno d'amore si offrivano e si scambiano tuttora tra loro le ciocchette di capelli le anime gemelle e, conservati in eleganti medaglioni dalla doppia lastra, si hanno cari come preziosi amuleti.

I romani o portavano i capelli discriminati ed ondulati o li accomodavano a piccoli ricci *(cincinni)* col ferro caldo detto *calamistrum*.

L'uso della parrucca rimonta all'antico Egitto, e due bellissime memorie originali su questo copricapo peloso scrissero il Bovicelli ed il Thiers. La parrucca raggiunse i sommi onori alla Corte di Luigi XIV, sino a pesare due libbre e mezzo; preferendosi i capelli biondi, che si pagavano da 50 a 80 franchi l'oncia, una parrucca costava talvolta tremila lire! Bene a ragione Federigo di Prussia impose una tassa enorme sulle parrucche.[1]

I barbari del medio evo nutrivano la capigliatura in segno di libera condizione; i grandi ed i ricchi la impolveravano d'oro. Presso di essi un debitore insolvibile traevasi intorno al collo il braccio del suo creditore e gli presentava le forbici perché gli tagliasse i capelli, volendo significare che si costituiva in tal modo schiavo di lui sino alla estinzione del debito; parimenti la conciliazione tra nemici facevasi col taglio scambievole dei capelli. I longobardi dicevano *esse in capillo* la fanciulla ancor da marito, perché le si recidevano i capelli alla vigilia del matrimonio, e dalla voce *intonsa* derivò l'idiotismo lombardo *tosa*, la giovanetta.



La cura dei capelli ed il diverso modo di aggiustarli sul capo è stata sempre una delle principali occupazioni e preoccupazioni delle donne in tutte le età e presso tutti i popoli, né sarebbe possibile neppure brevemente darne un cenno storico. Certa cosa è che non v'è ritratto o statua di donna che non sia principalmente adorabile per i capelli, come la Fornarina e la Maddalena.

L'acconciatura delle signore, specialmente quando erano in moda le pettinature più strane e torreggianti sul capo, richiedeva l'opera assidua e solerte di abili damigelle, e guai quando il lavoro non era compiuto a regola d'arte!

> ... lo staffil punisce
> il gran delitto d'un capel bistorto!

[1] L'uso delle parrucche a Venezia nel secolo XVII è stato descritto da Pompeo Molmenti.

Chi ignora la favola di Berenice? Costei, figliuola di Arsinoe e di Tolomeo Filadelfo, sposò Tolomeo Evergete e, quando costui andò a far guerra ai Seleucidi, Berenice offerse in voto la sua bella chioma a Venere Zeffiritide affinché il marito tornasse vincitore. Tornato trionfante Tolomeo, non fu più ritrovata nel Tempio la bella chioma di Berenice ed i sacerdoti per isfuggire l'ira del re, indussero Conone di Samo, celebre astronomo di quei tempi, ad asserire di aver vista la chioma della regina trasferita in Cielo per ordine di Venere. L'autorità dell'astronomo dètte fede alla favola e fu posto il nome di *chioma di Berenice* a sette stelle situate tra i quattro asterismi della *Vergine*, del *Leone*, dell'*Orsa maggiore* e di *Boote*. I poeti celebrarono il maraviglioso avvenimento; Callimaco, in eleganti versi, fece l'apoteosi della chioma di Berenice; due secoli dopo Catullo tradusse in latino il carme greco, ed in italiano riprodusse questa favola Ugo Foscolo.

Le tolette femminili, specialmente le pettinature eleganti, sono state descritte in prosa e in rima in ogni età; cosí quella di Giunone da Omero, quella di Didone da Virgilio, e Parini si occupò anche della toletta del suo *Giovin Signore*. Notissimo è il bel poemetto del Pope, *The Rape of the Lock*, e il capitolo del Gozzi in lode del *tupé*.

L'uso delle pomate e dei cosmetici è anche antico. Ovidio (*Ars. Amat.* e *De Medicamine faciei*) consiglia dei buoni specifici per dar lucidezza e bel garbo ai capelli. Un antico pregiudizio del Veneto ritenea che la miracolosa rugiada della notte di s. Giovanni, *el guazzo de san Zuane*, fosse il miglior rimedio per far crescere i capelli. Altro che la prodigiosa Chinina Migone! Una bella fanciulla, che avesse avuto il fidanzato un poco calvo, non mancava mai di cantargli:

> Anema mia da la zucca pelada,
> quando te cressarà quei bei capelli?
> la notte de san Zuane a la rosada,
> anema mia da la zucca pelada!



I capelli hanno una parte interessante nel mito di *Thanatos*, cioè che l'anima fosse unita al corpo mediante un capello. Euripide nell'*Alcesti*, la sposa esemplare che offre la propria vita per quella del marito Admeto, dice che *Thanatos*, ὁ ἱερεὺς θανόντων, recise con la spada il crine fatale dal vertice del capo di Alcesti, ponendo fine cosí a penosa agonia.

Didone, abbandonata da Enea, si toglie crudelmente la vita, e mentre ella si dibatte tra le ultime strette della morte e Proserpina indugia a svellerle il crine fatale, Giunone, impietosita, manda dal cielo Iride a sciogliere quell' anima dal corpo:

Nondum illi flavum Proserpina vertice crinem
abstulerat....

VIRG., *Eneide*, IV, 693;

ma Iride pietosa

dextra crinem secat; omnis et una
dilapsus calor, atque in ventos vita recessit.

L'Ariosto, canto XV dell'*Orlando Furioso*, descrive il combattimento di Grifone ed Aquilante contro il gigante Orrilo; il libro magico chiarí che il gigante non sarebbe morto se non gli fosse stato strappato un crine fatale, che tenea stretta l'anima al corpo di lui:

Che ad Orril non trarrà l'alma dal petto
fin che un crine fatal nel capo tegna;
ma se lo svelle o tronca, fia costretto
che mal suo grado fuor l'alma ne vegna.

Quando madonna Laura stava per morire, era intorno al letto di lei una schiera di comari, aspettando che Morte volesse, pietosa, accorciarle l'agonia:

Quella bella compagna era ivi accolta
pur a vedere e contemplare il fine
che far conviensi, e non piú d'una volta,
tutte sue amiche e tutte sue vicine.
Allor di quella bionda testa svelse
morte con la sua mano un aureo crine.

Trionfo della Morte.

Questo mito, che si riattacca a quello delle Parche, filatrici di vite umane, vuol simboleggiare che la nostra vita è cosí labile e fugace, quasi fosse attaccata ad un capello!



Altri antichi miti attribuiscono la recisione del *crine fatale* non all'opera di Thanatos ma al tradimento femminile; cosa mostruosa ed inverosimile!

Niso re di Megara avea sul capo un capello d'oro, cui era attaccato il suo destino e quello del suo regno. Egli pacificamente governava il suo Stato, quando Minosse, re di Creta, per vendicare la morte del figliuolo Androgeo, ucciso dagli Ateniesi, invase l'Attica e pose l' assedio a Megara. Intanto la figliuola di Niso, Scilla, consapevole del segreto paterno, divenuta amante di Minosse, addormentò il padre con narcotici e, tagliato il crine fatale, lo spedí a Minosse!

Non dissimile è la favola di Pterelao re di Tafo, nipote di Nettuno. Costui ebbe dall'avo il dono dell'immortalità a patto che ben custodisse un capello d'oro che avea sul capo, ed al quale era attaccata l'esistenza di lui. Mentre Anfione assediava Tafo, Kometo, figliuola di Pterelao, innamoratasi del guerriero nemico, volle meritarne le buone grazie, tagliando, durante il sonno, il crine fatale al genitore.

La favola di queste due figliuole parricide richiama un raffronto biblico, quello di Dalila, che taglia la chioma, segreto della forza soprannaturale, al suo innamorato Sansone (*Iudices*, XVI, 17-21). Ma gli studiosi di mitologia comparata, reputando impossibile tanta perfidia nell' animo gentilissimo di fanciulle, han voluto ricercare un simbolo astronomico in queste leggende antiche, riferendole al mito del Sole Bhaga della mitologia vedica. Le tre calunniate e pretese fanciulle traditrici: Scilla, Kometo e Dalila, simboleggerebbero le onde o le tenebre in cui s'immergono i raggi solari al tramonto, cioè le tagliatrici dei capelli di Bhaga morente, sarebbero il simbolo del tramonto, quando i rossori dell'occidente vanno languendo a poco a poco finché sembrano spegnersi definitivamente per opera di mano ignota.



Anche i capelli entrano nella letteratura gnomica antica e moderna; ma, perché la piú parte dei motti e dei proverbi sono ingiuriosi per il sesso gentilissimo, mi limiterò a poche citazioni.

Terenzio dice che le donne starebbero eternamente a far toletta:

Et nosti mores mulierum:
dum moliuntur, dum comuntur, annus est!

Tibullo:

Quid tibi nunc molles prodest coluisse capillos?
saepeque mutatas disposuisse comas?
quid fuco splendente comas ornare?

Un antico epigramma francese:

Si vous voulez savoir votre bonne aventure
à la femme ayez recours,
qui voit dans un miroir le diable tous les jours,
quand elle arrange sa coiffure!

Un proverbio toscano:

« Le donne hanno lunghi i capelli e corto il cervello ».



Il divino poeta ci ammonisce che il saper ben conservare i capelli, di che ci ha dotati madre

natura, è segno di buona economia domestica, quindi descrive i prodighi, coloro che dettero fondo alle loro sostanze, coi crini mozzi.

Nota infatti il Di Siena: « Mentre tutti gli uomini, che nacquero e morirono, dagli incunabuli del mondo alla fine dei secoli, saran per comparire alla gran Valle, coi suoi capelli ciascuno, dovranno i soli prodighi andarne senza. Perocché se di qua le chiome e le zazzere sono ornamento di civile persona e segno di gentilezza e di non basso stato di chi le azzima e le coltiva, ed è da rozzo plebeo andare in zuccone, di là, che non si reputa a colpa di nessuno l'esser vilmente nato; l'alta giustizia divina, con dare a chiunque la sua capillatura, cancella ogni segno di distinzione ed ammenda per l'eguaglianza naturale il difetto della nemica fortuna. Nondimeno colui, che non sa dare con senno e misura, ma dissipa le sue sostanze e di ricco impoverisce, è giusto che, in pena della propria stoltezza, sia mostro a dito davanti a tutta l'umana generazione, in figura di rozzo ed abbietto, qual per sua opera divenne. E che tanto significhino i *crini mozzi* non pare da mettersi in dubbio. Infatti presso i Romani, i servi rozzi e semplici eran *tonduti*; i *comati* o *compti* eran gli astuti e delicati ».

Gli avari ed i prodighi

In eterno verranno agli duo cozzi;
questi risurgeranno dal sepulcro
col pugno chiuso, e questi coi *crin mozzi*.
Inf., VII, 55.

E sui *crini mozzi* dei prodighi il Poeta insiste e ne riparla anche nel quinto ripiano del *Purgatorio*. Stazio narra a Virgilio il modo come si salvò e come si accorse che la prodigalità è anche peccato:

Allor m'accorsi che troppo aprir l'ali
potean le mani a spendere, e pentémi
cosí di quel come degli altri mali.
Purg., XXII, 43.

Sulla terra, dice il cantore della *Tebaide*, s'ignora che la prodigalità è peccato mortale punito nell'*Inferno* e nel *Purgatorio* nello stesso cerchio, con la differenza che gli avari risorgeranno con il pugno chiuso, ed i prodighi coi crini mozzi:

Questi risurgeran coi crini scemi,
per ignoranza, che di questa pecca
toglie il pentir vivendo e negli estremi!
Purg., XXII, 46.

E nello stesso quarto cerchio infernale Dante riconosce la gente di Chiesa dal non aver coperchio peloso al capo:

Questi fur cherci, che non han coperchio
peloso al capo, e papi e cardinali
in cui usa avarizia il suo soperchio.
Inf., VII, 46.

Nel primo girone del settimo cerchio, immersi sino al ciglio in un lago di sangue bollente, sono i tiranni

che dier nel sangue e nell'aver di piglio;

il viso loro è nascosto dal sangue, né possono sollevarlo, altrimenti sono colpiti dalle frecce dei Centauri. Nesso che fa da guida ai Poeti contraddistingue due crudeli tiranni dall'aver l'uno il ciuffetto nero e l'altro biondo:

E quella fronte c'ha il *pel* cosí *nero*
è Azzolino, e quell'altro ch'é *biondo*
è Obizzo da Esti, il qual per vero
fu spento dal figliastro su nel mondo.
Inf., XII, 109.

Il color dei capelli fu il segno di riconoscimento di quei due galantuomini, Ezzelino III da Romano e Obizzo II d'Este!

Ma la prima pettinatura, che ci si presenta nello *Inferno*, cospersa di pomata profumata, è quella di Alessio degli Interminei da Lucca, che stava al domicilio coatto nella 2ª bolgia. Dante e Virgilio giunti sul secondo argine, che mette alla 2ª bolgia, odono il *nicchiare* degli adulatori immersi in uno stagno fetido di sterco

che dagli uman privati parea mosso.
Inf., XVIII, 114.

Dante cerca con l'occhio intorno di riconoscerne alcuno e vede

un col capo sí..... lordo,
che non parea s'era laico o cherco.
Inf., XVIII, 116.

Questa indiscrezione dispiacque al guardato, il quale, rivoltosi crucciato al Poeta, domandò perché ammirasse egli a preferenza la sua toletta, e Dante gli risponde che ricordava di averlo visto sul mondo dei vivi coi capelli asciutti e non lisciati con quel cosmetico.... infernale:

. . .Perché, se ben ricordo,
già t'ho veduto coi capelli asciutti.
Inf., XVIII, 120.

E la vergogna d'esser riconosciuto a causa dei *capelli* fece sí che Alessio battesse la sua zucca, cioè il luogo del riconoscimento!

Dante avrebbe potuto ripetere a questo sciagurato il noto epigramma di Marziale:

Mentiris fictos unguento, Phoebe, *capillos*
et tegitur pictis sordida calva comis.
Tonsorem capiti non est adhibere necessum;
radere te melius spongia, Phoebe potest. [1]

Le donne, e con ragione, ci tengono all'acconciatura esteriore del capo, e nessuna si presenterebbe in pubblico con i capelli in disordine; volendo quindi il Poeta mostrarci una donna, che facea compagnia nell' istessa bolgia ad Alessio degli Interminei, ce la presenta scapigliata, perché non meritevole di portar sul capo i capelli bene aggiustati come le brave signore di questo mondo:

.... quella sozza e scapigliata fante,
che là si graffia con l'unghie....

Inf., XVIII, 130.

Nella bolgia degli indovini Dante non avea potuto raffrenare il pianto vedendo la barba, l'onor del mento, scender sulle spalle ad Euripilo invece che sul petto; ma maggior dolore, piú penosa impressione gli fece lo spettaccolo miserando di belle trecce muliebri, che ricoprivano il petto anzi che ondeggiar sulle spalle di Manto, la leggiadra figlia di Tiresia, la fondatrice ed eponima di Mantova!

E quella, che ricopre le mammelle,
che tu non vedi, con le trecce sciolte,
ed ha di là ogni pilosa pelle
Manto fu.

Inf., XX, 52.

Come l'affannato pellegrino trova un oasi nel deserto, cosí, dopo tanti strazi e tanti dispregi fatti ai capelli nei cerchi infernali, troviamo al principio del XXIV Canto una similitudine bellissima, una similitudine tratta dalla natura stessa, troviamo un omaggio ai capelli, bistratti nei Canti antecedenti, essendo qui paragonati ai raggi del Sole, il *crinitus Apollo* dei poeti latini:

In quella parte del giovinetto anno,
che il Sole i crin sotto l'Aquario tempra
e già le notti al mezzo dí sen vanno.

Nocque ad Absalon la lunga capillatura che fu causa della sua morte; parimenti fu infausto a Guido da Montefeltro il crine ben nudrito, al quale potette appigliarsi il diavolo e farlo suo!

Guido da Montefeltro nella tarda età, pentito di sue colpe, erasi fatto monaco; Bonifazio VIII, in guerra coi Colonnesi, mandò a chiamare il vecchio monaco e gli chiese consiglio come prendere per inganno Palestrina occupata dai nemici; e, per indurlo à tanto, l'assolvette anticipatamente del fallo, che dovea commettere. Venuto a morte Guido, san Francesco voleva prenderne l'anima per portarsela in cielo, ma il diavolo gliela contese, dicendo che, fin da quando colui avea dato il consiglio frodolento a Bonifazio VIII, egli gli era stato ai crini per acciuffarlo, come cosa sua:

.... Nol portar, non mi far torto;
venir sen dée laggiú tra i miei meschini,
perché diede il consiglio frodolente,
dal quale in qua stato gli sono ai crini!

Inf., XXVII, 114.

Quel diavolo avea espletato il programma di filosofia di seconda liceale; anzi per la logica avea ottenuta la promozione senza esame; il povero Guido non si aspettava tanta scienza diabolica, egli non avea pensato, come il diavolo:

Ch'assolver non si può chi non si pente
né pentiére e volere insieme puossi,
per la contraddizion che nol consente!

S. Francesco se ne tornò solo ed afflitto in Cielo, ed il diavolo, portandosi l'anima di Guido da Montefeltro, con giusto orgoglio poté dirgli:

.... Forse
tu non pensavi ch'io loico fossi.

Inf., XXVII, 122.

Terribile è nell'*Inferno* dantesco la legge del contrappasso! Due fratelli, il conte Napoleone e il conte Alessandro di Mangona, traditori che si uccidono scambievolmente, sono dal Poeta ghiacciati nella Caina; i forti vincoli di sangue, che fa natura, non valsero a tenere insieme avvinti, nella vita bella, questi due sciagurati; nell'*Inferno* sono legati insieme dai vani peli del capo! Ecco i capelli ministri del castigo divino!!!

Quand'io ebbi d'intorno alquanto visto,
volsimi ai piedi e vidi due sí stretti
che il pel del capo avvieno insieme misto.

Inf., XXXII, 40.

La ipersensibilità del cuoio capelluto offre al Poeta un mezzo violento per costringere i traditori della patria, nell'Antenora, a volgere il viso verso di lui e farsi riconoscere.

Bocca degli Abati non vuol rivelare a Dante il suo nome; il Poeta lo afferra per la chioma dei capelli che è nella collottola:

Allor lo presi per la cuticagna
e dissi: Ei converrà che tu ti nomi
o che capel qui su non ti rimagna!

Inf., XXXII, 97.

Ma Bocca non cede alla minaccia, e con iattanza degna di Capaneo dice che se anche avesse

[1] Con l'unguento i capei tu imiti e fingi
Febo, e sul sozzo cranio il crin ti pingi.
Per te del parrucchier vane son l'arti,
con una spugna puoi meglio tosarti.

Trad. del MAGENTA.

dovuto rimaner calvo, non avrebbe appagata perciò la curiosità di lui.

Ond'egli a me: Perché tu mi dischiomi
né ti dirò ch'io sia, né mostrerolti
se mille fiate in sul capo mi tomi.

Già Dante con crudeltà da giustiziere gli avea strappate alcune ciocche di capelli, mentre il paziente gridava per il dolore, quando il vicino Buoso da Doara, credendolo straziato da un diavolo, lo chiama per nome domandandogli la cagione del suo gridare:

Io avea già i capelli in mano avvolti,
e tratti glien'avea piú d'una ciocca
latrando lui con gli occhi in giú raccolti;
quando un altro gridò: « Che hai tu Bocca? »
Inf., XXXII, 103.

Ma un uffizio ancor piú lugubre e ributtante è riserbato ai capelli nell'ultimo cerchio infernale! Per la legge del taglione l'arcivescovo Ruggieri diviene il fiero pasto di un uomo, per opera sua morto di fame!

Nell'Antenora il Conte Ugolino

.... li denti all'altro pose
là 've il cervel si giunge con la nuca.
Inf., XXXII, 128.

e per rispondere alla domanda del Poeta si pulisce prima la bocca, sporca da quel fetido cibo, ad un tovagliuolo *sui generis*, ai capelli della vittima:

La bocca sollevò dal fiero pasto
quel peccator, forbendola ai capelli
del capo, ch'egli avea di retro guasto.
Inf., XXXIII, 1.

A rinfrancarci l'animo da questa scena ributtante, dalla vista del piú degradante uffizio assegnato nell'*Inferno* dantesco all'ornamento esteriore del capo umano, eccoci innanzi la bella e veneranda figura di Catone, con i capelli nitidi e ben lisciati, in perfetta armonia con la barba:

Lunga la barba e di pel bianco mista
portava, ai suoi capelli somigliante,
dei quai cadeva al petto doppia lista.
Purg., I, 34.

I poeti generalmente ci tengono al loro ciuffetto ed alla loro zazzera, ed anche Dante ci teneva; quindi giunto all'ultimo ripiano del *Purgatorio* tra le fiamme purificatrici dal peccato di lussuria, si arresta impaurito. Invano l'*angel di Dio, che lieto apparse*, lo confortava:

Fuor della fiamma stava in su la riva
e cantava: « *Beati mundo corde* »
in voce assai piú che la nostra viva.
Poscia: « Piú non si va, se pria non morde,
anime sante, il foco; entrate in esso,
ed al cantar di là non siate sorde ».
Purg., XXVII, 7.

Al pensiero di dover passare tra quelle fiamme il Poeta rabbrividisce come uomo che stia per essere calato vivo in una fossa, congiunge le mani, le rovescia, si stira sopra di esse con tutta la persona, come chi è in preda alla disperazione, e gli si presentano alla mente gli *autodafé*, gli spettacoli veduti su, *nel dolce mondo*, di eretici bruciati vivi! Virgilio, per infondergli coraggio, l'assicura che non avrebbe perduto neppure *un capello:*

Credi per certo che, se dentro all'alvo
di questa fiamma stessi ben mill'anni,
non ti potrebbe far d'un capel calvo.
Purg., XCVII, 25.
Et capillus de capite vestro non peribit.
S. Luca, XXI, 18.

Nel *Paradiso* dantesco trovasi infine *l'apoteosi dei capelli*, ed è il diverso colore dei capelli che indica il grado differente di beatitudine:

Però, secondo il color dei capelli
di cotal grazia, l'altissimo lume
degnamente convien che s'incappelli.
Par., XXXII, 70.

Nota un antico commentatore: « I capelli, intesi in senso generalissimo, sono la virtú della divina grazia, figurata, giusta il sentimento dei Padri, nei capelli di Sansone, nei quali la grazia si manifestava per la forza; e nel caso nostro, per l'allusione vicina ai capelli di Esaú e di Giacobbe, si particolarizza e si distingue dal Poeta per il *colore* (il quale deve prendersi ancóra in senso metaforico e figurato di grado e di misura); talché in sostanza il color dei capelli altro non significhi che *il grado, la misura della grazia;* avvegnaché la forza e la virtú è significata nei *capelli*, ed il grado o la misura di questa grazia è espressa dalla voce: *colore* ».

Il Casini ed altri chiosano: Siccome nei pargoli il diverso grado di beatitudine non può essere determinato dai meriti ma dalla divina grazia, cosí è conveniente che il lume beatifico sia soprapposto al capo dell'eletto secondo la misura della grazia, di cui ciascuno fu dotato in sul nascere. Se non che il ricordo, che nei versi precedenti si fa di Esaú e di Giacobbe:

E ciò espresso e chiaro vi si nota
nella Scrittura santa, in quei gemelli,
che nella madre ebber l'ira commota;

suggerí a Dante un'ardita metafora per esprimere l'idea del grado di grazia proprio di ciascuno, la metafora cioè del colore dei capelli, quasi a dire: come in Esaú e in Giacobbe l'uno rosso, l'altro nero di capelli la diversità del colore fu segno

della diversa predestinazione, cosí nei beati secondo la diversa misura della grazia deve essere maggiore o minore la beatitudine.

Se la Fisiologia trova nel color dei capelli uno dei coefficienti della diversità dei temperamenti e l'Antropologia uno dei distintivi delle razze umane, la Teologia dantesca vi scorge l'indice della beatitudine celeste; dal che si può dedurre che, essendo il sesso gentilisslmo dotato di lunghi ed adorabili capelli, su di esso, a preferenza, scenda la copia della divina grazia.

I PELI.

La superficie esterna dell'epidermide si mostra generalmente piana, liscia ed unita; ma non di rado ciascuna cellula si fa sporgente alla sommità e l'epidermide, veduto al microscopio, appare tutto irto di tubercoli; poco piú che i tubercoli si allunghino danno origine a prolungamenti filiformi, che diconsi *peli*. Or come è ben noto questi peli, che l'uomo ha di comune con gli altri animali e con i vegetali, hanno il loro uffizio fisiologico; nell'uomo nascosti dalle vesti, non sono stati soggetti ai capricci della moda come la barba ed i capelli, ma hanno avuto nondimeno il loro posto nella letteratura gnomica. Eccone alcuni esempî:

Tondo di pelo, dicesi chi è di grosso ingegno, *crassa minerva:*

> Ben è tondo di pelo
> chi per fama acquistar la morte vuole.
>
> LASCA.

Aver la *coda taccata di mal pelo:* essere malizioso.

Cercare il pel nell'uovo: esser cavilloso, meticoloso.

Pigliar pelo: insospettirsi.

Rilucere il pelo: essere in buono stato.

Lupus pilum mutat non mentem: il lupo cangia il pelo ma non il vizio-



Dante, rappresentando i suoi personaggi dell'altro mondo in costume adamitico, ha saputo anche dai peli tra profitto per indicare diversi stati psico-patologici delle figure da lui ravvisate.

I peli macchiettati, secondo il Poeta, sono indizio di frode, di malizia, di tradimento; ed ecco perchè la simbolica Lonza

> di pel maculato era coperta.
>
> *Inf.*, I, 33.

I peli sono stati anche ritenuti simbolo di forza e di virilità, talche *pelare alcuno* fu anche adoperato in senso di togliergli la forza, la potenza, ridurlo all'impotenza, soggiogarlo.

In tale senso Dante l'adopera per indicare che Ercole domò, ridusse all' impotenza il terribile Cerbero.

Il *messo del Cielo* rimproverando la tracotanza dei diavoli, che, chiusa la porta, impedivano a Dante l'ingresso nella città di Dite, ricorda appunto la bella lezione fatta a Cerbero da Ercole:

> Che giova nelle fata dar di cozzo?
> Cerbero vostro, se ben vi ricorda,
> ne porta ancor pelato il mento e il gozzo.
>
> *Inf.*, IX. 97.

Nel 3° girone del 7° cerchio infernale il Poeta trova tre illustri fiorentini che, per ragionar con lui, sono costretti ad eseguire una pantomima assai grottesca. Uno di essi, Iacopo Rusticucci, indicando a Dante i suoi compagni, sente il bisogno di avvertirlo di non reputare uomo da nulla il suo vicino sol perché privo di pilosità; il fuoco avea fatto l'ufficio di depelatorio, ma quel nudo spelato era nientedimeno che il nobile conte Guido Guerra VI, nipote dell' illustre Gualdrada dei Ravignani!

> Questi, l'orme di cui pestar mi vedi,
> tutto che nudo e dipelato vada,
> fu di grado maggior che tu non credi.
> Nepote fu della buona Gualdrada;
> Guido Guerra ebbe nome, ed in sua vita
> fece col senno assai e con la spada.
>
> *Inf.*, XVI, 34.

Dopo la tragicommedia, alla quale avea assistito Dante nella bolgia dei barattieri, impaurito che i Malebranche potessero inseguirlo e dargli noia, inferociti com'erano contro di lui a causa della burla fatta loro da Ciampolo, prega Virgilio di salvarlo da tanto pericolo.

Tornandogli a mente la lotta tra Alichino e Calcabrina, si sovvenne della favola esopica della rana, che, volendo annegare il topo, è ghermita dal nibbio. E come da un pensiero nasce l'altro, s'immagina già d'avere alle spalle i demonî furibondi, e incomincia a tremare,

> che la prima paura si fe' doppia.
>
> *Inf.*, XXIII, 12.

La paura non poteva esser rappresentata con maggior verità e naturalezza dal Poeta che col senso di arricciamento dei peli:

> Già mi sentía tutti arricciar li peli
> dalla paura....
>
> *Inf.*, XXIII, 19.

Nella 7ª bolgia dell'8° cerchio Dante assiste alla terribile ed incessante metamorfosi dei ladri in serpenti, ed il fenomeno di questa trasformazione è principalmente caratterizzato dai peli.

> Mentre che il fummo l'uno e l'altro vela
> di color nuovo, e genera il pel suso
> per l'altra parte, e dall'altra il dipela,
> l'un si levò e l'altro cadde giuso
> non torcendo però le lucerne empie,
> sotto le quai ciascun cambiava muso.
>
> *Inf.*, XXV, 118.

Se nell'ultimo cerchio infernale abbiamo trovati i capelli adibiti ad uffizio nauseante e terribile, cioè di tovagliuolo al desco del conte Ugolino, troviamo, invece, al fondo dell'*Inferno* i peli, che prestano il comodo uffizio di scala ai Poeti; una specie della nota scala Porta!

Giunti al centro della terra, per *uscire a riveder le stelle* i Poeti dovevano salire, ed i peli di Lucifero servirono di scala a Virgilio, che portò aggrappato al suo dosso Dante.

Il poeta mantovano

> Appigliò sé alle vellute coste:
> di vello in vello giú discese poscia
> tra il folto pelo e le gelate croste.
> Quando noi fummo là dove la coscia
> si volge appunto in sul grasso dell'anche,
> lo Duca, con fatica e con angoscia,
> volse la testa ov'egli avea le zanche,
> ed aggrappossi al pel come uom che sale,
> sí che in Inferno io credea tornar anche.
>
> *Inf.*, XXXIV, 73.

Dante non avea súbito compresa la manovra del Maestro, talché credea che risalisse novellamente per i cerchi infernali; ma Virgilio, per confortarlo e sgannarlo:

> Attienti ben, ché per sí fatte scale
> disse il Maestro, ansando com'uom lasso
> conviensi dipartir da tanto male.
>
> *Inf.*, XXXIV, 82.

Dante, durante questa strana salita, avea tenuti gli occhi chiusi; quando, messo a terra da Virgilio, li riapre, vede con gran maraviglia Lucifero con le gambe in su, mentre egli credea trovarlo di nuovo con l'orribile testa fuori del pozzo. Virgilio gli toglie l'errore:

> .... Tu immagini ancóra
> d'esser di là dal centro, ov'io mi appresi
> al pel del vermo reo, che il mondo fóra.
> Di là fosti cotanto, quant'io scesi;
> quando mi volsi, tu passasti il punto
> al qual si traggon d'ogni parte i pesi.
>
> *Inf.*, XXXIV, 106.

Certamente i Poeti non poteano ringraziare Lucifero dell'aiuto loro prestato; era il primo superbo maledetto da Dio; Virgilio stesso avea ammonito Dante che dei dannati, dei colpiti dalla giustizia divina non si deve aver pietà:

> Qui vive la pietà quando è ben morta!
>
> *Inf.*, XX, 28.

Nondimeno il Poeta mostra una certa riconoscenza a Lucifero, nominandolo nelle terzine seguenti non con i soliti appellativi di dispregio, ma come colui che fece loro da scala col pelo:

> Qui è da man, quando di là è sera:
> e questi, che ne fe' scala col pelo,
> fitto è ancóra, sí come prim'era.
>
> *Inf.*, XXXIV, 118.

Né nel *Purgatorio* né nel *Paradiso* Dante ci presenta piú pilosità; gli spiriti purganti ed i beati sono tutti animati dalla piú ardente carità e questo sentimento altissimo e nobilissimo, se può esser peloso su questo mondo, ove spesso si trova la *carità pelosa*, deve nell'altra vita esser senza peli, i quali sono bruciati al fuoco della verace carità.

Nondimeno i peli sono nominati talvolta dal Poeta o come similitudine o come modi di dire proverbiali.

Ad esempio, volendo dire che le ali dell'Angelo, che guida le anime al *Purgatorio*, sono eterne ed incorruttibili:

> Vedi come l'ha dritte verso il cielo,
> trattando l'aere con l'eterne penne
> che non si mutan come mortal pelo.
>
> *Purg.*, II, 34.

Nel 3° ripiano, ove si purga il peccato dell'ira, Dante è molestato dal fumo, che abbuiava l'aria e gli offuscava gli occhi; ed era aspro al tatto come un ruvido pelo, che si freghi sul viso, a causa del denso pulviscolo, che porta seco il molto fumo:

> Buio d'inferno e di notte privata
> d'ogni pianeta sotto pover cielo,
> quant'esser può di nuvol tenebrata,
> non fece al viso mio sí grosso velo,
> come quel fumo, ch'ivi ci coperse,
> né a sentir di cosí aspro pelo;
> ché l'occhio stare aperto non sofferse.
>
> *Purg.*, XVI, 1.

Ed anche i peli hanno quasi la loro apoteosi nel regno dei beati! Nel cielo di Venere lo spirito splendente del gentil poeta Folco da Marsiglia nomina il pelo come simbolo dell'età piú bella, della primavera della vita. Folchetto dice

)ante che in vita fu sotto gl'influssi della stella ıere, finché durò la sua gioventú; infatti dopo r cantato ed amato Adalasia di Roquemartine, rta costei, si fece monaco dell'Ordine cisterıse, fu abate di Torronet e poi vescovo di losa:

Folco mi disse quella gente, a cui
fu noto il nome mio, e questo cielo
di me s'imprenta, come io fei di lui;

che piú non arse la figlia di Belo,
noiando ed a Sicheo ed a Creusa,
di me, in fin che si convenne al pelo.

Par., IX, 94.

Napoli, 1906.

GIUSEPPE BARONE.

II.

L'ALLITERAZIONE NELLA POESIA DI DANTE *

Quando Federigo Garlanda, dopo aver richiaıte le bozze di uno studio sull'alliterazione nei ımmi dello Shakespeare perché il ricordo di uni versi della *Divina Commedia* gli avevano ıramente rivelato l'esistenza di questo fenomeno :he nella nostra lingua, vide che nessun italiano ıra preoccupato di studiare a fondo se in Dante c'è lliterazione o no, si volse ai critici tedeschi ed ;lesi del nostro massimo poeta. Ed infatti chi glio di un tedesco o di un anglosassone, che tanto famigliare questa ripetizione di suoni ıili nella sua poesia, poteva sentire l'alliteraıne anche nella poesia di un altro paese? Né accurate ricerche del Garlanda restarono senza tto, e, se egli non fu veramente « fortunato », ıe si suol dire comunemente, per l'errore stesso chi lo aveva preceduto su questa via, egli poté ıonoscere la giustezza della sua ipotesi, poté ılgere ampiamente la sua nuova teoria.

Infatti, dei due critici tedeschi che toccarono ıst'argomento, uno, Federigo Kriete [1], sbagliò almente la tesi fondamentale del suo studio; ltro, B. Carneri, [2] si arrestò troppo presto.

Lo sbaglio del Kriete sta nel riconoscere l'alırazione solo nel caso di 2 o 3 parole comincianti per la stessa consonante e riunite tra loro da una delle congiunzioni *e, o, né, ma*.

Questo è un ridurre l'alliterazione a un semplice giochetto, ad un bisticcio, o giú di lí: e, guidato da tale criterio, il critico tedesco trova solo una dozzina circa di esempî di alliterazione nella *Divina Commedia*.

Piú felicemente, osserva il Garlanda, il Carneri ha intuito l'uso che Dante fa dell'alliterazione; ma egli si attenne al principio che la governa nelle lingue sassoni, e rimase quindi ad un terzo di strada.

Per un altro breve tratto di via il Garlanda fu aiutato dal Brunetière, il quale afferma che nelle lingue latine basta che le lettere ripetute (vocali e consonanti) si trovino nel corpo della parola, per avere l'alliterazione. Andando da solo piú avanti, il Nostro ha trovato finalmente che questa diversità della regola che governa tale fenomeno si deve ricercare solo nel fatto del diverso modo di accentuazione che si riscontra nei paesi sassoni e nei paesi latini. Basandosi dunque su questi criterî egli riconosce tre varie maniere di ripetizioni di lettere, alle quali dà via via il nome di ALLITERAZIONE, SUB-ALLITERAZIONE, e SINFONIA, notando come l'alliterazione propriamente detta si ha nel caso in cui le lettere ripetute si trovino all'inizio di sillaba accentata (o di per sé stessa, o per la sua posizione nel verso), sia pure anche nel corpo della parola: la sub-alliterazione si ha invece quando le lettere ripetute si trovano all'inizio di sillabe atone; e, infine, col nome di sinfonia egli denota ripetizione di una vocale in fine di sillaba accentata.

Quanta varietà, dunque, di elementi armonici

* A proposito dell'ultimo volume di Federigo Garıda: *L'alliterazione nei drammi di Shakespeare e nella ısia italiana*, Roma 1906.

[1] *Die alliteration in der italienischen Speache*, Kalle, ırras, 1893.

[2] *Sechs Gesänge aus Dante's Göttlicher Homödie ıdsche und enigebeitet einem versuch über die Amıdung der alliteration bei Dante*. Wien, Karl Koneı, 1896.

abbiamo nella nostra lingua! e chi, meglio dei grandi poeti, poté usarli, sia pure ignorandone il nome? — E grande tra i grandi fu Dante; ecco perché sulla poesia di lui si ferma piú a lungo Federigo Garlanda.

Il quale nel suo prezioso volumetto cita oltre 600 versi della *Divina Commedia*, tra cui ritroviamo molti di quelli che sono, dirò cosí, nella nostra coscienza, come i malinconici, pittorici versi di Francesca, donna ed amante, anche tra gli orrori della bufera infernale, quei versi che ci tornano tanto spesso alla mente se ci vien fatto di pensare ad un caro lembo di terra lontana:

Siede la terra dove nata fui
sulla marina dove il Po discende
per aver pace co'seguaci sui;

e la terzina robusta e piena di giusto orgoglio di Farinata:

Ma fu' io sol colà dove sofferto
fu per ciascun di tôrre via Fiorenza,
colui che la difese a viso aperto;

e quella terribile che scolpisce la posa del conte Ugolino:

La bocca sollevò dal fiero pasto
quel peccator, forbendola a' capelli
del capo ch'egli avea di retro guasto;

e il verso che racchiude tutta la storia della breve e dolorosa vita della misera Pia:

Siena mi fe', disfecemi Maremma;

e le due dolcissime terzine che ripetiamo spesso la sera:

Era già l'ora che volge il disío
ai naviganti e intenerisce il core
lo dí ch' han detto a' dolci amici addio;
e che lo novo peregrin d'amore
punge se ode squilla di lontano
che paia il giorno pianger che si more;

e il verso in cui è compresa tutta la grande opera di Costantino:

D'entro le leggi trassi il troppo e il vano;

e quelli che dice Cacciaguida:

Favoleggiava con la sua famiglia,
dei Troiani, di Fiesole di Roma;

e, in fine (fine per le mie citazioni), i famosissimi versi che annunciano tanto dolore a Dante esule:

Tu proverai siccome sa di sale...
. . . .
lo scendere e il salir per l'altrui scale.

L'armonia di questi versi, chi non la conosce? Ed essa ci è data, come ci costringe ad osservare Federigo Garlanda, dalla ripetizione di suoni simili, siano vocali o consonanti, siano in principio o nel corpo della parola, siano all'inizio di sillabe atone o accentuate, siano al principio o alla fine di sillabe accentate.

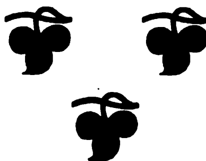
Ecco dunque che Dante conobbe l'alliterazione, e, da par suo, l'usò (se ne trovano esempî in tutta l'opera poetica di lui, ed il Garlanda ne cita molti tolti dalla *Vita Nuova*, dal Canzoniere, dall'egloga 1ª e 2ª, ecc. ecc.); ma, badiamo: come osserva acutamente il genialissimo critico, Dante non cercò l'alliterazione sforzando il pensiero, o la frase, essa si presentò spontanea a lui; egli, poeta e maestro di armonia, sentí tutta la forza della ripetizione dei varî suoni, e, come la parola gli si presentava sempre in perfetta relazione con l'immagine, cosí trovò alliterazioni svariatissime al suo vasto pensiero.

Avanti, dunque, studiosi del nostro divino Cantore, una nuova via ha aperta testé un cultore elegante di quegli studî che possono sembrare aridi e noiosi; egli ci ha insegnato a trovare il perché dell'armonia varia e piena che si allarga nei sublimi versi, che son come le pietre preziose che formano l'immane monumento innalzato dall'Alighieri alla sua Donna.

Tutti dovrebbero leggere l'opuscolo del Garlanda. Nessuno ne proverebbe noia, e ognuno imparerebbe qualcosa; e se alcuni non vorranno poi continuare lo studio di lui, non rimpiangeranno davvero le due o tre ore passate, in sua compagnia, a ripetere i versi migliori della nostra grande poesia dall'Alighieri al Leopardi, al Foscolo, al Carducci.

Firenze, 1906.

TERESINA BAGNOLI.



III.

UNA VISITA CLANDESTINA ALLA TOMBA DI DANTE

Nel 1865, quando la città di Ravenna si disponeva a celebrare il VI centenario dalla nascita dell'Alighieri, si divulgò con insistenza la voce — già corsa fin dal principio del secolo XVI — che il notissimo sepolcro non contenesse più le ceneri del divino Poeta; e poiché ai Ravennati mancava l'animo di accertare con prove sicure la dura realtà delle cose, la buona fortuna portò un fatto lietissimo, che commosse tutta la Nazione. Il municipio di Ravenna voleva isolare il tempietto dantesco e, nel demolire un muro esterno dell'attigua cappella di *Braccioforte*, il 27 maggio dell'anno surricordato, da una porta, chiusa con mattoni in cemento di fango, apparve alla vista degli astanti, maravigliati e stupefatti, una cassa di legno che conteneva le ossa di Dante.

Questo fatto importantissimo abbisognava, tuttavia, che fosse *convalidato* ed *autenticato* da un esame rigoroso e dai necessarî riscontri. Il ministro della Pubblica Istruzione, Natoli, elesse una commissione di illustri personaggi, alla quale affidò l'incarico di verificare la fortunata scoperta.

Tale avvenimento, che avrebbe dovuto riempire di gioia i Ravennati, li condannò, invece, ad una terribile ansietà di parecchi giorni, giacché, come scrive il dott. C. Ricci, che illustrò, come meglio non si poteva, *L'ultimo rifugio di Dante:* « profondo in taluni era il timore che anche nell'arca si potessero trovare delle ossa umane e che s'avessero per tal modo due scheletri di Dante! Non era infatti successa la stessa cosa nella ricognizione medievale dei resti di s. Apollinare d'Antiochia? »[1]

Per la narrazione che il 18 maggio 1902 — quando mi recai in pellegrinaggio alla tomba di Dante, insieme colla *Società dantesca italiana* — mi fece il conte Luigi Guaccimanni, assessore del Comune di Ravenna, al tempo che si scoprí la cassa famosa, sono in grado di far conoscere ai lettori un aneddoto curioso ed importante che produsse una strana impressione in me e nelle persone che si trovavano, quella sera, in nostra compagnia al *Circolo Ravennate delle Sacca.*

Dopo la clamorosa scoperta, adunque, nella città serpeggiava un malcontento straordinario per la prova, che alcuni ritenevano pericolosa alla fama di Ravenna; la commissione ministeriale era già arrivata, o fra poco sarebbe giunta per il *sopraluogo*, che dovea compiersi solennemente la mattina del 7 giugno, quando i sordi malomuri si fecero ben sentire alle autorità cittadine, cui si diceva risalisse la colpa di aver levato il campo a rumore; molti preferivano il dubbio alla triste delusione, cui forse si sarebbe potuto andare incontro con una constatazione ufficiale.

Il Sindaco, impensierito della grave responsabilità, la quale si era addossata, che cosa pensa di fare? Delibera di recarsi, dopo la mezzanotte, all'antica tomba del Poeta per aprirla insieme coll'ingegnere capo; tutto si compí colla massima segretezza e con una trepidazione indicibile. Dopo essersi assicurati coll'opera di un muratore del Municipio, Romolo Conti, il capo-mastro Antonio Feletti ed un altro operaio di sua fiducia, che l'urna era vuota, il Sindaco e gli altri andarono a riposare, attendendo tranquillamente il giorno solenne... Ma, a questo punto della narrazione, cedo senz'altro la parola al sig. conte Guaccimanni, che con squisita cortesia, dopo un mio articoletto pubblicato nella *Nuova Rassegna bibliografico-letteraria* di Firenze[1], mi diresse una lettera per confermarmi in iscritto il suo racconto, confortato anche dalle parole autorevolissime dell'ing. R. Conti, già ricordato:

Ravenna, - 4 - 3 1905.

Egregio Professore,

Comincio col chiedere scusa pel ritardo frapposto nel riscontrare la gentilissima sua, che prego di attri-

[1] *L'ultimo rifugio di D. A.*, Milano, Hoepli, 1891, pag. 370.

[1] No. 2 del febbraio 1905, pagg. 33-34. « *Un aneddoto sconosciuto sul ritrovamento delle ceneri di Dante* ».

buire soltanto al desiderio di esporle le cose in modo assolutamente ineccepibile. Per far questo mi sono rivolto al comm. Romolo Conti — allora ingegnere-capo di questo Municipio — e solo ieri ho ricevuto risposta da Roma, ove trovasi provvisoriamente. Glie la trascrivo letteralmente:

. . . .

« È verissimo quanto dici, rispetto alla verifica dell'urna di Dante fatta *molto tempo* prima che si facesse davanti al pubblico. Non erano presenti che il Sindaco conte Gioacchino Rasponi, io, come ingegnere-capo del Municipio, il capo-mastro muratore Feletti Antonio, e non ricordo piú qual muratore di fiducia. Volevamo alzare il coperchio dall'interno del cortiletto, ma poi, scoperta la parte posteriore dell'urna in marmo, e visto che in essa appariva un buco entro cui passava un braccio, introducemmo tutti uno per volta i nostri bracci; e visto che per quanto erano lunghi, nulla ritrovavasi, ci persuademmo essere vuota.

« Richiudemmo con cura; e nulla fu detto di ciò né prima né dopo, onde sapendosi del clandestino frugamento nessuno avesse a sospettare che noi avessimo apportate entro all'urna delle varianti. Però scopertala nel dí solenne, alcune falangi furono trovate agli angoli estremi; perché piú là non si erano potuti spingere né i bracci nostri né quelli dei frati, che trafugarono evidentemente per quel foro le sacre ossa ».

. . . .

È pur troppo vero che di quella Giunta Municipale io solo sopravvivo, ma non assistetti alla ricerca fatta di notte, appunto perché si volle tenere assolutamente segreta, e non destasse sospetti accedendovi in parecchi.

Tutte le circostanze, meno la visita, dirò cosí, clandestina fatta di notte, emergono anche da una relazione sulla scoperta delle ossa di Dante fatta dallo stesso ing. Conti, e stampata a Ravenna nel 1865. Sfortunatamente di questa non trovasene piú copia in commercio, altrimenti mi sarei procurato il piacere di mandargliene; ma spero di avere cosí esaurito l'incarico, e se qualche cosa altro in proposito desiderasse, mi farò un dovere di darle ogni notizia possibile.

Con distinta stima le stringo cordialmente la mano.

Dev.mo suo

LUIGI GUACCIMANNI.

È necessario compiere, ora, il racconto colle parole che seguono nella *Relazione* citata:

« Il risultato fu: l'urna trovata vuota completamente, l'osservazione di una striscia d'intonaco nerastro all'intorno delle parti interne, che visiblimente indicavà la già presenza di un corpo umano putrefatto; il rinvenimento, in fondo e nelle parti piú lontane dal centro, di tre piccole falangi che poi, nella verifica fattane il giorno 11 dai signori professori Puglioli e Bertozzi, ed alla presenza delle stesse Autorità, che intervennero all'atto di verifica del giorno 7, si riscontrarono appartenere allo scheletro rinvenuto nella cassetta del padre Santi; e finalmente *il rilievo di un foro informe nella parte posteriore dell'arca, che apparve senza contestazione, aperta a punta di mazzuolo quando essa era già a posto*, del cui marmo si rinvennero alcune scheggie in fondo al cavo, e pel qual foro li prelodati signori, professori Puglioli e Bertozzi, confermarono che benissimo si erano potute estrarre le ossa racchiuse, compreso il cranio.

« Quest'ultima circostanza, aggiunta all'altra, che la parte posteriore del tempietto corrispondeva ad un cortiletto tutto chiuso dei frati, prova una volta di piú che essi soli potevano aver trafugato il sacro deposito, e trafugatolo di soppiatto e con ogni precauzione per non venirne scoperti. Avvegnaché, in caso diverso, piú che praticare il foro indicato, avrebbero preferito di rimuovere il coperchio dell'urna, precisamente come per noi si fece nella mattina del 7 giugno ».[1]

L' importanza dell'aneddoto dantesco è grande non soltanto per la novità del fatto in sé stesso, narrato da testimonî di fede irrefragabile, ma anche per l'accertamento di circostanze particolari finora ignorate e che giovano, senza dubbio, alla storia della fortuna di Dante. Tanto è ciò vero che, quando per la prima volta trattai di questo argomento, fidando semplicemente sulla mia memoria, senza i documenti scritti del Guaccimanni e del Conti, prima di licenziare le bozze del mio articolo volli sentire in proposito l'autorevolissimo

[1] Cfr. ROMOLO CONTI, *Della scoperta delle ossa di Dante: Relazione con documenti*, Ravenna, Stab. tip. di G. Angeletti, 1870, pagg. 28-29; per maggiori notizie, oltre all'op. cit. del RICCI, vedi L. FRATI e C. RICCI, *Il sepolcro di Dante; documenti e racconti*, nella *Scelta di curiosità letterarie inedite e rare dal secolo XIII al XVII*, dir. da G. CARDUCCI, disp. CCXXXV, Bologna, 1899, pagg. 1-154; vedi anche dello stesso RICCI, *Rinascita*, Milano, Treves, 1902, pp. 303 e segg.

Per curiosità bibliografica, giova anche ricordare: ADOLFO BORGOGNONI, *Il sepolcro di Dante*, Firenze, Barbèra, 1885; PRIMO UCCELLINI, *Relazione storica sull'avventurosa scoperta delle ossa di Dante Alighieri*, Ravenna, Angeletti, 1865. GIACINTO FOSSIO, *Cenni sulle vicende del Sepolcro di Dante, sul trasfugamento e ritrovamento delle ossa del Sommo Poeta ed intorno il progetto di erigergli un grandioso mausoleo*, Enrico Trevisini, Milano-Napoli-Roma, 1891; *La Società dantesca italiana a Ravenna*, estr. dal *Bollettino della Società dant. it.*, vol. IX, pp. 217-235 —; CESIRA POZZOLINI - SICILIANI, *Pellegrinaggio alla tomba di Dante*, estr. dalla *Rassegna Nazionale*, (anno 1902); *Giubileo per la scoverta delle ossa di Dante Alighieri* in *Sottoscrizione mondiale per erigere a lui un mausoleo in Ravenna*, frammento di cronaca, A. BANDINI, Ravenna, 1894.

giudizio dell'illustre e gentile dott. C. Ricci. Riferisco, o senz'altro, le sue osservazioni franche e sincere che, per il momento, erano giuste e naturali:

« L'articolo è interessante, ma non credo che la narrazione a lei fatta, sia del tutto conforme al vero. A me risulta, infatti, che il timore di trovare nell'arca un secondo scheletro fu grandissimo; ma non mi risulta che fosse fatta una visita preventiva di notte. Ad ogni modo, anche ammesso che fosse fatta, non poté certo effettuarsi, giovandosi precisamente dell'incavo praticato dai conventuali, per trafugare le venerate reliquie, per la semplice ragione che, fino allora, nessuno sapeva che quell'incavo esistesse e lo si avvertí solo in séguito all'apertura dell'arca avvenuta precisamente nel maggio 1865.

« Come vede, il racconto, che oggidí si fa a Ravenna di quell'avvenimento, è amplificato d'elementi venuti a conoscenza dopo ».

I dubbî spontanei e ragionati dell'illustre critico ravennate, che nel 1865 era bambino appena settenne, si risolvono facilmente dopo le rivelazioni inoppugnabili del Guaccimanni e del Conti.

Dopo piú di quarant'anni, dacché compievasi attorno al sepolcro di Dante quella specie di scena macabra — alla quale non manca la parte comica — i Ravennati possono raccontare serenamente quest'atto, che è una prova di piú aggiunta alle tante che, nel corso fortunoso di oltre sei secoli, essi ci hanno offerto del culto e della venerazione gelosa, che professano al divino Poeta.

Firenze, 10 febbraio 1905.

M. Morici.

QUESTIONI E QUESTIONCELLE

Lacrime o sangue? A una costruzione dell' *Inferno* dantesco, compiuta e perfetta in tutte le sue parti, danno da secoli i commentatori, e non accennano a voler finire, un lavoro assiduo e attento, del quale, io penso, il Poeta sarebbe il primo a maravigliarsi: poca, anzi pochissima parte egli vide della gran valle infernale, e quella poca egli descrive a pieno, il resto accennando solamente o tacendo del tutto; ma su quella poca e sulle misure da lui indicate in un paio di luoghi i commentatori elevano il loro edificio, che su fondamenta cosí ristrette non è maraviglia mal si tenga ritto. Piccolo male, tuttavia, sarebbe questo, se insieme, e quasi per conseguenza, non si trascurasse di studiare quelle parti dell'edificio che il Poeta ha compiutamente disegnate e rappresentate, e che noi troppo spesso c' illudiamo di conoscer perfettamente, onde errori non pochi, che passano inavvertiti di commento in commento: se cosí non fosse, non avrei avuto ragione di farmi la domanda che ho messo in testa a queste righe.

La riviera nella quale bollono i violenti contro il prossimo è essa, o non è, tutta una cosa col Flegetonte, o, in altre parole, è essa un fiume di vero sangue o un fiume di lacrime? La risposta a me pare indubbia, ma tale non può parere a chi legga soltanto alcuni recenti commenti ed esposizioni di scrittori piú o meno, e magari punto, autorevoli, i libri dei quali hanno tutti piú o men larga e piú o men meritata diffusione nelle scuole; ad essi solamente io intendo limitarmi, in questo mio esame della questione.

Che la riviera sia di vero sangue pare intenda il Torraca nel suo ottimo commento (Roma, Società Ed. D. Alighieri, di Albrighi, Segati e C., 1906; pagg. 88, 90, 91, 92, 109), e dico pare perché, se ad indicarne la materia usa la parola *sangue*, e solo due volte la parola *acqua*, la identifica poi col Flegetonte, che certamente non è un fiume di sangue, bensí un fiume di lacrime. Anche il Flamini (*Avviamento allo studio della « Divina Commedia »*, Livorno, Giusti, 1906; pagg. 31 e 33) non ha alcun dubbio su questa identificazione, e scrive infatti che il primo girone del settimo cerchio è un' ampia fossa in arco torta « colma delle acque bollenti e vermiglie di Flegetonte ». Per il Capelli (*Tavole riassuntive della « Divina Commedia » con indice analitico*. Livorno, Giusti, 1906; pagg. 8 e 9) Flegetonte è tutta una cosa con la riviera del sangue; per il Casini pure (5ª ediz. accresciuta e corretta, pag. 86) la riviera

è « il Flegetonte, fiume di sangue bollente »; ma poiché egli riafferma tale identificazione dove commenta il verso *anno Acheronte, Stige e Flegetonta,* cioè dove il Poeta spiega che tutti questi fiumi derivano dalle lacrime del Veglio di Creta, non volendo credere ch'egli tanto apertamente contraddica la chiara parola di Dante e la sua stessa, bisogna pensare che per lui il sangue non sia tale che in apparenza. Per il Passerini (vol. I del suo noto Commento, pag. 113) la riviera è pur tutta una cosa col Flegetonte, « terzo fiume infernale, egli scrive, in cui sono attuffati i violenti sitibondi di sangue umano »; ma anche per lui il sangue deve essere tale soltanto in apparenza, ché poco piú oltre (pag. 141) dice « già veduto da Dante », — e dove il Poeta poteva averlo veduto se non nel primo girone de'violenti? — il bollor dell' acqua rossa di Flegetonte. Per il Giordano (*Breve esposizione della « Divina Commedia »*, Napoli, Pierro, 1903; pag. 57 e tavola relativa) e per il Natoli (*Breve introduzione allo studio della « Divina Commedia »*, Lanciano, Carabba, 1906; pag. 62) il primo girone del settimo cerchio è formato dal fiume Flegetonte, le acque del quale, dunque, non sono acqua, o lacrime, ma vero sangue; finalmente in un libro scolastico recentissimo, nel quale abbondano i piú ameni spropositi in materia dantesca e non dantesca [1], si leggono queste precise parole: « Virgilio rabbonisce i Centauri,... e giunge col suo discepolo al primo girone del II cerchio, ossia allo stagno di sangue bollente (= fiume *Flegetonte*) dove gemono i violenti contro il prossimo ».

L' incertezza, anzi la confusione non potrebbe essere maggiore; eppure la parola del Poeta è esplicita e chiara; « s' approccia La riviera del *sangue* » sono le prime parole con le quali Virgilio accenna al nuovo modo di pena che Dante sta per vedere, e poi nella sua spiegazione altrettanto esplicitamente dice che i Centauri vanno saettando « quale anima si svelle Del *sangue* piú che sua colpa sortille »; quindi Dante, descrivendo per conto suo, scrive che « si facea basso Quel *sangue* ». Vero è ch' egli una volta indica la riviera, o meglio il suo contenuto con le parole *bollor vermiglio,* ma nessuno vorrà negarmi ch'esse qui devono esclusivamente significare sangue; due altre volte usa la parola *bulicame,* la stessa che piú oltre adopererà a proposito del Flegetonte: se non che in questo secondo luogo ha un proprio e preciso significato locale, mentre nei due primi è usata per indicar genericamente l' impressione che dall'aspetto di quella fossa riceveva il Poeta, cosí come nell'ultimo verso del Canto è usata la parola *guazzo: bulicame e guazzo,* riflettono un' impressione generica quale può venire da una somiglianza affatto superficiale di due cose sostanzialmente diverse fra loro, e quindi non possono essere invocate a sostegno di nessuna tesi, né di quella che identifica la riviera col Flegetonte, né di quella che rifiuta ogni identificazione, né di quella di chi crede che la materia della riviera sia vero sangue, né di quella di chi deve logicamente ammettere che essa materia sia sangue bollente soltanto in apparenza.

Che la riviera sia e deva essere di vero sangue ci dice dunque l'esplicita parola del Poeta, che scrive *sangue* quando vuole indicare la realtà della cosa da lui vista e non l' impressione che n' ebbe, e ci conferma la considerazione che sangue vuole la legge del contrappasso; non è punito nella riviera « qual che per violenza in altrui noccia », e della violenza non è la maggiore, la piú appariscente espressione il sangue versato? Ed ecco che accennando in generale, ma compiutamente, alla pena di questo girone, Dante scrive i versi « s'approccia La riviera del sangue, in la qual bolle Qual che per violenza in altrui noccia », nei quali la parola *sangue* deve essere usata con precisa intenzione significativa: nel sangue, infatti, è il significato morale, è l'eloquenza, vorrei dire, della pena, mentre il bollore non è che una circostanza concomitante, ma secondaria, un aggravamento della materialità della pena, che nulla aggiunge alla significazione morale di essa.

Per me, dunque, nessun dubbio che il primo girone del settimo cerchio non sia costituito da una fossa, un perfetto cerchio chiuso, ricolma di sangue e affatto indipendente e dal Flegetonte e da tutti gli altri fiumi infernali, i quali, secondo la parola esplicita del Poeta, sono formati dalle lacrime del Veglio di Creta; ma se si tratta di una fossa, il cui liquido dobbiamo necessariamente suppor stagnante e senza sfogo, senza emis-

[1] LONGINOTTI e BACCINI, *La letteratura italiana nella storia della cultura.* Vol. I: *Dalle origini al rinascimento.* Firenze, Sansoni, 1906; pag. 174. Fra le molte amenità di questo libro, cui il solo fatto di esser presentato da un editore serio e rispettato quale il Sansoni raccomanda ingiustamente al pubblico, mi accontenterò di scegliere queste due dantesche: (pag. 173) « *prodighi e avari*, ugualmente rei d'avere male usato la moneta, si percuotono con grandi pesi e sacchi pieni, a vicenda, sconciamente. Cosí l' oro sarà eterno loro castigo, come fu sospiro perenne di ciascuno di quei peccatori nel mondo » (pag. 179): « Tutto il monte del *Purgatorio* è affidato alla custodia di Catone (il nocchiero che fa riscontro a Caronte), simbolo, ecc. ».

sario alcuno, le parole *riviera* e *rio* che il Poeta usa ad indicarla sono affatto improprie: certamente, a voler sottilizzare; ma anche qui io credo si deva vedere riflessa in quelle parole un' impressione visiva generica e non una precisa nomenclatura geografica. Questa impossibilità di identificare la riviera di sangue col Flegetonte fatto di lacrime non videro il Capelli e quanti come lui ritengono che il girone dei violenti contro il prossimo sia formato da quel fiume e insieme che il liquido di esso sia vero sangue [1]; vide bensí la mente acuta e penetrante del Flamini e del Torraca, e questo parlò di *acqua rossa bollente*, quello di *acque bollenti e vermiglie*, elegante trovata che scioglie soltanto apparentemente la questione.

Vero è che rosso e bollente è il liquido che Dante vede spicciar fuor della selva, come rosso e bollente è il liquido del primo girone del settimo cerchio; ma che perciò? quello è acqua, e il Poeta usa esplicitamente questa parola dove da Virgilio fa identificare il ruscello che gli è dinanzi col terzo dei fiumi infernali, come usa la parola *sangue* quando da Virgilio si fa sommariamente indicare il modo e la natura della pena de' violenti contro il prossimo. Di piú, dove Dante ci permette anche soltanto di sospettare che la riviera del sangue sia Flegetonte? o non piú tosto tutte le sue parole son tali da allontanare ogni idea di identificazione? Infatti, alla domanda del discepolo

> Se il presente rigagno
> si deriva cosí dal nostro mondo,
> perché ci appar pure a questo vivagno?

il Maestro risponde non già ricordandogli la riviera attraversata poco tempo prima, bensí ammonendolo a non maravigliarsi « se essa *gli* apparisce *nuova* »: cosa nuova è dunque per Dante il Flegetonte, cosí nuova che non ricorda egli, né Virgilio gli richiama alla memoria che qualche cosa di simile ha già visto, qualche altra riviera rossa e bollente come il Flegetonte; nuovo, anzi, viene il nome stesso e anche questo è argomento di non poco peso per la mia tesi: qual prova migliore che sul rosseggiare e il bollire dei due liquidi non può fondarsi alcun argomento per dedurne la loro identità? È dunque fuori di dubbio, per l' esplicita parola del Poeta, che il Flegetonte gli appare per la prima volta all'estremità della selva dei suicidi, che esso attraversa il sabbione infuocato dei violenti contro Dio e giunto all'orlo di esso si precipita in Malebolge; che cosa sia del Flegetonte prima di spicciar fuor della selva e dopo esser precipitato in Malebolge, il Poeta non dice, ma soltanto vagamente e incompiutamente accenna, ed è qui che si sbriglia la fantasia, vorrei dire lavora la scienza dei commentatori che cercan di dare all' *Inferno* dantesco un perfetto sistema idrografico, compiuto e coerente in tutte le sue parti [1]. Certo è, esplicitamente lo afferma il Poeta, che i quattro fiumi infernali hanno un'unica sorgente, le lacrime del Veglio di Creta, e possiamo anche ritenere per certo che un'acqua sola scorra dall'Acheronte a Cocito mutando nome perché muta lato [2], dove (Acheronte, Stige e Cocito) compiendo l' intero giro di uno dei ripiani della valle infernale, identificandosi cioè con uno dei cerchi, dove (Flegetonte) solamente tagliando di traverso un cerchio: Dante non da per tutto la vede, e non tanto perché il luogo è tondo e, benché egli sia andato sempre a sinistra giú calando al fondo, non è ancóra per tutto il cerchio vòlto, quanto perché alcuni dei cerchi da lui percorsi non possono essere attraversati da nessuna acqua; se un' acqua, infatti, ne attraversasse i rispettivi cerchi, come sarebbe possibile la pena degli avari e dei prodighi tra Acheronte e Stige, degli indovini, degli ipocriti, dei seminatori di scandali, dei ruffiani

[1] Commenta infatti il Capelli (luogo citato) che per la legge del contrappasso « i violenti contro il prossimo, che fecero spargere il sangue sulla terra, ora vi stanno immersi ».

[1] Sull'argomento cfr. R. MURARI, *Per l' idrografia dell' « Inferno » dantesco* in *Biblioteca delle scuole italiane*, VIII, 2 (Milano, 15 ottobre 1898).

[2] Credo, infatti, che si potrebbe sostenere tre fiumi (Acheronte, Stige e Flegetonte) derivare ciascuno separatamente dalle lacrime del Veglio di Creta; il quarto, Cocito, derivare dal Flegetonte, o piú precisamente continuarlo, e ciò risponderebbe meglio alla, dirò cosí, individualità che il Poeta riconosce a ciascun fiume, e che è implicitamente ammessa da chi, come il Murari, non parla delle acque infernali come di un solo fiume, che muta nome perché muta lato, ma come di quattro distinti fiumi uniti tra loro da canali di comunicazione, e questi canali, ai quali i chiosatori non avrebbero « prestato sufficiente attenzione », s' industria di rintracciare. Di piú dello Stige il Poeta descrive una speciale sorgente e le sue acque dipinge buie più che perse, e al Flegetonte le acque rosse e bollenti danno una particolare caratteristica e ne fanno veramente una *cosa nuova*. D'altra parte per l'unità, o piú tosto per la continuità della corrente dall' Acheronte a Cocito sta quella forza, per la quale ogni gravezza, compresa quella dell'acqua, si rauna al centro della terra. Ma, in conclusione, io preferisco credere che Dante non avesse ben preciso nella mente quello che sarebbe dovuto essere il sistema idrografico del suo *Inferno*.

tra Flegetonte e Cocito? Un passaggio sotterraneo [1] serve maravigliosamente a coloro che vogliono veder nell' *Inferno* dantesco un perfetto sistema idrografico, e bisogna riconoscere che ad essi un'apparenza di ragione può dare il vedere lo Stige, se non Flegetonte, sgorgare da una sua propria fonte, quasi sbucar di sotterra. [2] Ma io, che non riesco a figurarmi Dante quale un ingegnere progettista che non trascura nessun particolare del suo disegno, preferisco credere ch'egli descriva a pieno soltanto la parte, piccolissima, della gran valle che finge di percorrere veramente e che al resto di essa deliberatamente, da quel grande artista che è, accenni soltanto e piú o meno vagamente e genericamente, sempre tuttavia con mirabile potenza di suggestione, [1] non curandosi se le sue successive invenzioni e rappresentazioni riescono tra loro discrepanti e magari contraddittorie, o tutt' al piú accontentandosi di legarle e conciliarle con spiegazioni apparentemente esaurienti, speciose in realtà, com' è appunto quella del luogo tondo e del giro incompiuto. Egli ci dice, come sa dir lui, tutto quanto vuole sappiamo, che è quanto importa ai varî suoi fini; per il resto noi siamo liberi, — si badi ch' io non dico ch'egli ci lascia liberi: probabilmente egli non ha mai pensato che un giorno qualcuno con ostinazione degna di miglior causa si provasse a svolgere i motivi da lui soltanto accennati, a perfezionare i disegni da lui appena sbozzati, — di pensare e fantasticare come vogliamo, non però di gabellare per danteschi legittimi i pensieri nostri e le nostre fantasie. D'altra parte c' è tanto da studiare e da ammirare in quello che il Poeta descrive e rappresenta, che non capisco perché ci si deva ostinare a voler mettere in luce, una luce che non sarà né potrà mai esser la vera, quello che Dante si è compiaciuto di lasciare nell'ombra.

G. BROGNOLIGO.

[1] Per Filalete (cfr. il citato articolo del Murari) nel passar sotto le tombe infuocate degli eretici l' acqua derivante dallo Stige si scalda cosí ch'esce dalla selva dei suicidi a formar il Flegetonte: « l' ipotesi dell' illustre scrittore, scrive il Murari, può anche parer bella, ma non è sostenuta da nessun accenno dantesco ». Vero, ma anche l' ipotesi più modesta del Murari, secondo il quale « nulla ci vieta di supporre un ruscello che, traversando il cerchio degli eresiarchi, unisca (Stige e Flegetonte) tra loro » è sostenuta da alcun accenno dantesco; di piú per me, non per il Murari che ritiene formato dal Flegetonte il girone dei violenti contro il prossimo, tra i due fiumi sta la riviera del sangue, per andar oltre la quale il canale di comunicazione dovrebbe scavarsi una via sotterranea. Il Flegetonte, a mio credere, per questo solo bolle, che il Poeta volendo rappresentar compiutamente l'orrore di un luogo nel quale è una continua pioggia di fuoco, anche il suolo trovò opportuno immaginar attraversato da quel fiume ch' egli sapeva trarre il proprio nome dal bollir delle sue acque. Di piú Dante doveva pure escogitar un mezzo per attraversar incolume quel fuoco infernale e per non metter i piedi sulla sabbia infuocata, e a ciò niente più opportuno del fumo del Flegetonte.

[2] Ho già accennato che questo speciale fonte può anche invocarsi a provare una particolar derivazione di ciascun fiume dalle lacrime del Veglio; è dunque un argomento ambiguo e di nessun peso per nessuna tesi. Secondo il Murari « ammetteva Dante medesimo » con questa speciale fonte che il canale di comunicazione tra l'Acheronte e lo Stige trovasse « la sua via sotto il piano pel quale corrono i dannati » del quarto cerchio. Se non che la parola di Dante dice semplicemente che una fonte bolle e riversa per un fossato l' acqua nera che poco piú oltre s'impaluda nello Stige; il resto è induzione del chiosatore, cui la logica non basta a dar impronta di verità. Qual complicato sistema acqueo sia quello del Murari, i cui canali devono essere quando scoperti, quando, per non render impossibili le pene descritte dal Poeta, sotterranei, non è chi non veda; ma appunto nella sua complicazione stessa è la sua condanna.

[1] In questa maravigliosa potenza di suggestione stanno appunto la spiegazione e la giustificazione degli ostinati e disperati conati di tanti commentatori.

BULLETTINO BIBLIOGRAFICO

MINI GIOVANNI, *I conti Della Torre di Ravenna discendenti per linea retta dai Del Bello di Castrocarò, consanguinei di Dante Alighieri: monografia*. Ravenna, tip. Ravegnana, 1905, in-4°, pagg. 124, con 3 prospetti e 1 tav.

(3333)

MONDOLFI RODOLFO, «*... La dottrina che s'asconde Sotto il velame degli versi strani*»: *noterella dantesca*. Prato-Firenze, Coi tipi dell'officina tipo-litografica F.lli Passerini e C., 1906, in-16°, pagg. 15-(1).

Cfr. *Giorn. dant.*, XIII, — L' opuscoletto è dedicato « Alla cara memoria di Augusto Franchetti ». (3334)

MONTI A. — Cfr. il no.

MOSCHETTI ANDREA, *Il « duce » nei « Trionfi » del Petrarca.* (Nella *Rass. bibl. di Lett. italiana*, XIV, 119).

Risponde al Lo Parco, che in *Rass.*, XIII, 332 combatteva l'opinione del M. che il duce fosse Tommaso Caloria riconoscendo in esso Dante Alighieri. Una opportuna nota della Direzione dichiara chiusa nella *Rass.* la discussione — che può divenire interminabile — sopra questo argomento. (3335)

NADIANI POMPEO, *Un ramo vivente della famiglia Alighieri.* (Nel *Ravennate*, XLII, 102).

Annunzia uno studio dell'ab. Giovanni Mini di Castrocaro, nel quale si vuol dimostrare «con documenti irrefragabili, che i conti delia Torre di Ravenna e di Pesaro provengono dalla gloriosa famiglia di Dante Alighieri ». (3336)

ORDINAMENTI SUNTUARII [*Alcuni antichi*] *pel Comune di San Gimignano* [*pubbl. da*] *Enrico Castaldi.* Poggibonsi, prem. Stab. tip. Cappelli, 1904, in-8°, pagg. 26-(2).

Primi ordinamenti sul lusso delle donne in S. Gimignano (Dal lib. IV degli Statuti del 1255 e dagli Statuti della Gabella del 1276); *Ordinamenti della gabella dell'anno 1307; Statuti di S. Gimignano dell'anno 1415* (lib. IV, rubr. 115); *Capitoli e ordini sopra li vestimenti et ornamenti delli uomini et donne della terra di S. Gimignono, dell'anno 1546.* — Per le nozze Varchi-Palazzeschi. (3337)

OSIMO VITTORIO, *Studî e profili.* Palermo, Remo Sandron, edit., 1905, in-8°, pagg. 172.

Tra altro, uno studio su Belacqua. (3338)

OTTONELLO M., *L'azione della Vergine nelta « Divina Commedia » di Dante Alighieri.* Milano, tip. Salesiana, 1905, in-16°, pagg. 37. (3339)

PAOLETTI VINCENZO, *Cecco d'Ascoli: saggio critico.* Bologna, Ditta N. Zanichelli, 1905, in-8°, pagg. 182 e una tav. (3340)

PAPP CS. JÒZSEF. *Egy magyar-barát olasz tudós-Passerini G. L. gróf jubileumara.* (In *Tolnai Világ-Lapja.* Budapest, 27 maggio 1906). (3341)

PARIS GASTON *La Poésie du moyen âge: leçons et lectures, 1e série.* Paris, Librairie Hachette et Comp., 1906, in-16°, pagg. XIV-259.

Sommario: *La poésie du moyen âge; Les origines de la Littérature française; La Chanson de Roland; L'Art d'aimer; Paulin Paris et la Littérature du moyen âge.* (3342)

PASSERINI GIUSEPPE LANDO, *Il Canto XXIV dell' « Inferno » letto nella Sala di Dante in Orsanmichele.* Firenze, G. C. Sansoni, editore, [tip. G. Carnesecchi e F.], [1905], in-8°, pagine 36-(4).

Nella raccolta sansoniana *Lectura Dantis.* (3343)

PELITTI CAROLINA, *Affetti e sentimenti nella « Divina Commedia ».* Milano, tip. ed. L. F. Cogliati, 1904, in-16°, pagg. XIX-(1)-347-(5).

Lasciando ai dotti la cura di illustrare coi lor commenti filologici, filosofici, storici e archeologici il significato dottrinale e allegorico della *Commedia*, la signora Pelitti, con buon pensiero, si è proposta di ricercare, in beneficio delle scuole, l'uomo attraverso le finzioni del Poeta; l'uomo che pensa e sente e soffre, « nella cui anima l'odio del fuoruscito si tempra nell' inconsolato rimpianto dell'esule; l'austerità del filosofo si raddolcisce nel palpito del marito e del padre strappato ad ogni cosa diletta più caramente, la voce dell' implacabile giustiziere che muore nell' umile preghiera del credente che prosternato adora ». E ne è venuto fuori un buon libro che potrà esser con molta utilità e non senza diletto consultato dalle persone colte e dagli scolari. Non sarà inutile avvertire che il lavoro della signora Pelitti pel suo carattere di utilità didattica, fu dalla Commissione giudicatrice della gara dantesca indetta dal Ministero fra gli insegnanti delle Scuole secondarie segnalato fra molti altri scritti presentati, aventi pregio di critica o di storia. (3344)

PELLEGRINI ACHILLE, *Il « Dittamondo » e la « Divina Commedia »: saggio sulle fonti del « Dittamondo » e sulla imitazione dantesca nel secolo XIV.* Pisa, tip. editrice Francesco Mariotti, 1905, in-16°, pagg. (2)-140-(2).

Sommario: 1. *L' imitazione allegorica, Solino e Virgilio;* 2. *L' imitazione politica e morale;* 3, *Accenni minori d' imitazione: morali, storici-mitologici-leggendari; immaginari.* Appendice: 1. *L' imitazione formale dantesca nel primo libro del « Dittamondo »*; 2. *Il commento di Guglielmo Cappello;* 3. *Saggio bibliografico.* Il volumetto è dedicato al prof. Vittorio Cian. (3345)

POCHHAMMER PAUL, *Ein Dantekranz aus hundert Blättern. Ein Führer durch die « Commedia », mit 100 Federzeichnungen von Franz Stassen, und drei Plänen.* Berlin, G. Grote sche verlagsbuchhandlung, 1905, in-8°, fig., pagg. 96.

È il 1° fascicolo [Die « Holle »], di questa edizione splendidamente illustrata da F. Stassen. Ne riparleremo a opera compiuta. (3346)

PRATO STANISLAO, *Essenza ed imagini simboli-*

che della luce e delle tenebre confermate da varî passi nella « Divina Commedia » e specialmente nel « Paradiso ». Prato in Toscana, Co' tipi della Officina dei Fratelli Passerini e C., 1906, in-16°, pagg. 141-(3).

Cfr. *Giorn. dant.*, XIII, 199. (3347)

PROTO ENRICO, *L'« Apocalissi » nella « Divina Commedia »: studî sul significato della visione del Paradiso terrestre, in relazione alle dottrine etiche, politiche e religiose di Dante.* Napoli, Stab. tip. Luigi Pierro e figlio, 1905, in-8°, pagg. VIII-343-(4).

Sommario: 1. *L'« Apocalissi » e la Visione dantesca;* 2. *Le vicende del carro;* 3. *La trasformazione del carro, l'apparizione della « meretrice » e del « gigante »;* 4. *Le dottrine etico-politiche di D.;* 5. *Il « Messo di Dio »;* 6. *Le allusioni storiche.* Segue un *Riepilogo* di tutta la trattazione e una *Appendice.* Di questo volume parlerà prossimamente il prof. Guerri, in questo *Giornale.* (3348)

— *Per l'episodio dei montoni nel Folengo e nel Rabelais.* (Nel fasc. *Per il XXV anniv. della Libreria L. Pierro,* Napoli, 1905, pagg. 29).

Cfr. *Giorn. dant.*, XIV, (3349)

ROSSI OTTORINO. *Commento medico al XXX Canto dell'« Inferno » dantesco.* Pavia, tip. Cooperativa, 1905, in-8°, pagg. 14.

Nelle nozze Rossi-Viande. (3350)

SALVADORI GIULIO, *Di cinque canzoni da attribuire a Dante giovane.* (Nel *Fanfulla della dom.*, XXVIII, ni. 5 e 6).

Son le due note « che devon precedere queste canzoni nel vol. *Sulla vita giovanile di D.*, che la Casa editrice Dante Alighieri di Roma pubblicherà, col testo della *Vita nova* e le rime giovanili che il Poeta n' escluse ». Le cinque canzoni son quelle che nel ms. Vat. 3793 seguono, in fine alla prima parte, quella di D. in lode di Beatrice. (3351)

SALVIONI C., *« Scana ».* (Nel *Bull. d. Soc. dant. ital.*, XII, 365).

Al verso 35 del XXXIII dell'*Inferno.* — *« Scana »* si connette con *cane*, è cioè il deverbale di un oramai smarrito scanare (cfr. *ac-canare*) addentare, azzannare, mordere. È noto che la voce lombardo-occidentale per *mordere* è appunto *cagnà*, un derivato cioè da cane sulla falsariga di *câne-cagna*, e che, allato a questo *cagnà*, si ha da un lato, nella varietà occidentale della Valmaggia, *canà*, e nella Lombardia orientale *sgagnà*. Al presunto *scanare*, il nostro *scana* starebbe idealmente come *sega* a *segare*, avrebbe cioè detto dapprima l'*ordigno con cui s'addenta*, poi la *zanna*. (3352)

SCAETTA VALERIO, *La « Divina Commedia » interpretata colla storia del Diritto italiano.* Rocca S. Casciano, L. Cappelli, editore, 1905, in-8°, pagg. 52. (3353)

SCARANO NICOLA. — Cfr. il no.

SCARTAZZINI GIOVANNI ANDREA, *Dantologia: vita ed opere di Dante Alighieri. Terza edizione con ritocchi e giunte di N. Scarano.* Milano, Ulrico Hoepli, edit. libraio della Real Casa, 1906, in-16°, pagg. XVI-424.

Cfr. *Giorn dant.*, XIV, 51. (3354)

TAROZZI GIUSEPPE, *Teologia dantesca studiata nel « Paradiso ».* Livorno, Raffaello Giusti editore, 1906, in-16° picc., pagg. X-(2)-110.

Sommario: I. *Dio e l'Universo;* II. *Gli « organi del mondo » e le intelligeuze motrici;* III. *La Creazione.* Seguono utili indici dei *Luoghi della « Divina Commedia » citati nel volume*, e delle materie. Cfr. *Giornale dant.*, XIV, 54. (3355)

TEUWSEN A., *Giovanni da Serravalle u. s. Dantekommentar.* Freiburg, 1905, in-8°, pagg. 64.

TORRACA FRANCESCO, *Col rocco?....* (Nel fasc. *Pel XXV anniv. d. Libreria L. Pierro,* Napoli, 1905, pag. 35).

Cfr. *Giorn. dant.*, XIV, 56. (3356)

TORRIGIANI PIETRO, *In memoria di Sua Eccellenza Donna Enrichetta Ellis-Caetani duchessa vedova di Sermoneta: parole pronunziate nella Sala di Dante il dì 23 aprile 1906.* Prato-Firenze, coi tipi dell' Officina tipo-lit. dei F.lli Passerini e C., 1906, in-8°, fig., 23-(3).

È l'affettuoso discorso pronunziato dal Presidente della Società dantesca italiana nella Sala di Dante, in memoria della compianta Duchessa di Sermoneta. (3357)

TRAVERSARI GUIDO, *Le lettere autografe di Giovanni Boccaccio del Cod. Laurenziano XXIX, 8.* Castelfiorentino, La Soc. stor. della Valdelsa editr., 1905, in-8°, pagg. 85.

Di questo buon saggio che ci dà de' suoi forti studî il giovine autore, dal quale si attende l'edizione completa dell'*Epistolario* del B., vedasi la recens. di A. della Torre nella *Rass. bibl. della Lett. ital.*, XIV, 57. Il vol. è il 4° della *Raccolta di Studj e testi valdesani* diretta da O. Bacci. (3358)

VANDELLI GIUSEPPE, « *Inferno* », *XIV, 31-36*. (Nel *Bull. d. Soc. dant. ital.*, XII, 366).

Il senso che può ricavarsi dal passo di Alberto Magno, donde, secondo dimostrò il Toynbee (*Dante Studies and Researches*, pagg. 40, segg.) D. derivò la notizia circa Alessandro, è strano, causa quel *nivis nubes ignite* (Cfr. Torraca, *La « Divina Commedia » commentata*, pag. 104), non essendo facile a concepire e maginare una *neve di fuoco*. Il guaio sta tutto nel i *quemadmodum* che forse il T. prese dall' ediz. lugdunense delle opere di Alberto che si legge anche in codici ma che Benvenuto dà modo di correggere facilmente. « Scribit Alexander ad Aristotelem dicens *quod* in India nubes ignitae cadebant de aëre *ad modum nivis*, ecc. ». (3359)

Firenze, novembre 1906.

G. L. PASSERINI.

NOTIZIE

Letture dantesche.

* La Società dantesca di Londra ci invia questo programma delle letture che saran fatte, per sua cura, nell'anno 1906-1907, dall'ottobre al giugno: Conte de Bosdari consigliere di Ambasciata: *The Second Canto of the « Paradiso »*; On. Guglielmo Warren Vernon, *The Great Italians in the « Divina Commedia »*; Rev. Enrico Cart, *« Il Convito »*; Vescovo di Selford, *The Persian Dante;* Luigi Ricci, *Francesca da Rimini.* March. di San Giuliano, ambasciatore di S. M. il Re d'Italia, *Il Canto IX del « Paradiso »*.

* Col titolo dantesco *Enigmi forti* sono state publicate, a cura della Associazione artistico-industriale Pasquale Massacra di Pavia, le conferenze che il professore R. Benini fece in quest'anno sul significato logico e letterale del verso *Pape Satan, pape Satan aleppe* e sul personaggio adombrato nel Veltro dantesco.

* La Commissione esecutiva fiorentina della Società dantesca italiana ha publicato il programma delle letture che saran fatte nella Sala di Dante in Or San Michele dal decembre 1906 all'aprile del 1907. Saranno esposti i Canti dal XX al XXXIV dell'*Inferno*, dai signori Guido Donati, Falerio Bartalini, Giovanni Targioni Tozzetti, Luigi Pietrobono, Umberto Cosmo, Vittorio Capetti, Manfredi Porena, Fillppo Crispolti, Vincenzo Crescini, Luigi Rocca, Egisto Gerunzi, Egidio Gorra, Dino Mantovani, Giorgio Arcoleo e Raffaele Garofalo. L'avvocato Guido Donati aprí la serie di queste esposizioni con una sua mediocre lettura il 20 decembre 1906.

* E le letture dantesche continuano anche a Genova e a Napoli. A Napoli ne incomincerà la serie, in gennaio, con la esposizione di un Canto del *Purgatorio* al Circolo filologico, il prof. Felice Tocco dell'Istituto superiore di Firenze.

Nuove publicazioni.

* In edizione splendidissima, e veramente degna dell'alto argomento, il benemerito Comitato padovano per le onoranze centenarie a messer Francesco Petrarca I 'Padova, Società cooperativa tipografica, licum Carmen » e i suoi commenti inediti. *Edizione critica ed illustrata da Antonio Avena* A questo volume ne seguirà presto un altro, nel quale saran raccolti varî studî in onore del grande Aretino.

* Un bello ed elegante volume contenente un saggio di Giulio Salvadori *Sulla vita giovanile di Dante* ha messo in luce recentemente la Società editrice Dante Alighieri di Roma. Proemiando a questo lavoro, l'Autore avverte, tra altro: « ...., poiché abbiamo innanzi un poeta, la cui parola non è sua, ma rende la vita nuova e il nuovo sapere di un secolo, ho cercato d'indicare le vie che m'è avvenuto rintracciare e le persone che m'è avvenuto riconoscere, per le quali questa vita e questo sapere gli derivarono dalle loro fonti, alle quali si deve se la sua parola, pur nutrita di scienza ed elaborata dall'arte, fu semplice. E però ho sgombrato ogni superfluità d'erudizione e di critica, raccogliendo spesso in poche parole il frutto di lunghi studî d'altri e miei ».

* Il prof. A. Santi publica (editore il Loescher di Roma), la seconda parte d'un suo largo studio intorno al *Canzoniere di Dante Alighieri*, che consterà di tre volumi. Nel primo si tratterà delle rime che si riferiscono a Beatrice e di quelle scritte prima del settembre 1291; nel terzo delle corrispondenze o tenzoni fra Dante e altri poeti, delle rime di dubbia autenticità e di quante appartengono agli anni dal 1309 in poi. Nel presente volume il Santi discorre di tutte le rime d'indole amorosa o morale, che furono scritte tra il settembre del '91 e l'anno 1309: cioè, delle due canzoni morali del *Convivio*, delle rime che risguardano la Donna gentile e di quelle scritte per la Pargoletta.

* Una nuova bella traduzione francese della *Vita nuova*, fatta sul testo dato da G. L. Passerini, fondato sul noto manoscritto chigiano, ci offre l' illustre petrarcologo francese on. Enrico Cochin, in un bel fascicolo della *Bibliothèque de l'« Occident »* (Parigi 1905).

* Guglielmo Volpi ha raccolto in un grazioso volumetto del Sansoni (Firenze, 1907), alcune *Rime di trecentisti minori* da fra Domenico Cavalca a Bruscaccio da Rovezzano, mostrando assai buon gusto nella scelta cosí delle rime come delle illustrazioni grafiche che le accompagnano. Ha fatto bene a non aggravare il grazioso libello di facili erudizioni: pure qualche no-

tarella qua e là sarebbe stata più di utilità che di danno pel largo publico di lettori cui è vòlto il volumetto. Né sarebbe stata di peso certamente una brevissima notiziola biografica degli autori. Ma che ora gli eruditi nostri si incomincino a spaventar troppo della erudizione? In ogni caso, mai troppa grazia, sant'Antonio!

* *Parva selecta* intitola Fortunato Rizzi una raccoltina di suoi studî storici e letterari su *La canzone quarta del Petrarca e la « Frottola »; Del Trecento e del volgare; Psicologia spicciola; Noterelle dantesche.* Editrice la Scuola tipografica cooperativa di Città di Castello.

* Uno studio intorno a *Dante e la Marca trevigiana* publica a Treviso Mario Cevolotto, pe' tipi dello Stabilimento Turazza; e un altro, su *Il simbolo in Dante e Goethe*, Lorenzo Maffei, pe' tipi dello Stabilimento Sineo di Alba.

* L'ingegnere Attilio Razzolini, specialista oramai noto di edizioncine dantesche illustrate e miniate, ci dà una *Vita nuova* (Firenze, tip. Domenicana, 1906) sul testo Chigiano, scritta in caratteri antichi col testo inglese a fronte e con molte tavole, fregi e iniziali gotiche.

* Del *Codice diplomatico dantesco* edito da Guido Biagi e da G. L. Passerini sono testé apparse alla luce le dispense 9-11, con la riproduzione dei documenti che risguardano l'*Esilio di Dante*. Sono ora in preparazione le dispense 12-14 che si publicheranno nel corso dell'anno venturo.

* La Casa editrice G. C. Sansoni di Firenze darà entro il 1907 una nuova edizione, interamente rifatta, della *Divina Commedia*, con le annotazioni e una breve *Vita di Dante* di G. L. Passerini.

La medicina nel medioevo.

Il dott. Alberto Chiappelli publica nel *Bullettino storico pistoiese* (VIII, pagg. 9 e segg.) un suo studio sui *Medici e chirurghi in Pistoia nel medio evo*, che reca una notevole contribuzione alla storia delle arti mediche in Italia. Né meno osservabile per i cultori di questi studî è la pubblicazione del prof. Carbonelli del trattato *De Sanitatis custodia* di maestro Giacomo Albini da Moncalieri, con altri importanti documenti sulla storia della medicina negli Stati sabaudi nei secoli XIV e XV. Questa publicazione è fatta per cura della Società storica subalpina (Pinerolo, tip. Sociale, 1901), in occasione del IX congresso storico subalpino che si è adunato in Torino dal 4 al 5 del passato settembre.

Pel castello di Serravalle.

Tardi, ma in tempo per farne le dovute lodi, annunziamo che il Municipio di Serravalle ha alcuni mesi or sono publicato in un elegante opuscolo (Siena, Lazzeri) il discorso che Alessandro Chiappelli pronunziò nell'agosto *Per il Castello di Serravalle*. Nella chiara esposizione delle vicende dolorose di quella terra, illustrate nel volumetto con gustose riproduzioni zincotipiche, il Chiappelli mostra ancóra una volta tutte le sue virtù di erudito e d'artista. Né la nota dantesca vi manca: poi che il Chiappelli torna qui a sostenere la sua opinione che il famoso e disputato verso *Sopra Campo picen fu combattuto* allude all'assedio di Pistoia del 1355 e non già a quello posto da fiorentini e lucchesi al castello di Serravalle nel 1302. L'opuscolo del Chiappelli si vende a benefizio del fondo pe' restauri della rôcca e delle torri castellane di Serravalle pistoiese.

I rimatori pistoiesi dei secoli XIII e XIV è il titolo di uno studio di G. Zaccagnini che per cura della solerte e benemerita Società pistoiese di storia patria sarà presto publicato e formerà il secondo volume della *Biblioteca di autori pistoiesi* già felicemente iniziata fin dal 1900 con le *Dicerie volgari* di ser Matteo de' Libri da Bologna. Il nuovo lavoro tratterà della coltura pistoiese nel Due e nel Trecento, ragionerà de' poeti e delle loro rime e recherà una nuova bibliografia dell'argomento, cui seguiranno le canzoni, i sonetti autentici di Meo Abbracciavacca e quelli che gli furono attribuiti; i sonetti di Li:Gui:da Pistoia; le canzoni e la cobbola di Lemmo Orlandi; il sonetto provenzale, i sonetti italiani, le rime provenzali e il sonetto italiano di dubbia autenticità di Paolo Lanfranchi; il sonetto di Meo di Bagno; quelli di Mula de' Muli e di Guelfo Taviani e il sonetto di Zampa Ricciardi. Seguirà un indice de' rimatori e delle rime.

Fra Guittone.

Di un sonetto del frate: *Guidaloste assai se lungamente*, si occupa Francesco Torraca nella *Rassegna critica della Letteratura italiana*, per chiedersi chi fu Guidaloste *jaculator de Pistoria* che fece a Siena, nell'anno 1255, *cantionem de captione Tornielle*.

* Un notevole studio sull'Aretino è quello di Achille Pellizzari, intitolato *La vita e le opere di fra Guittone d'Arezzo*, che è contenuto nel volume XX degli *Annali della r. Scuola normale superiore di Pisa* (Pisa, Nistri, 1906).

Gabriele d'Annunzio a Francesco Flamini.

L'illustre amico e collaboratore nostro Francesco Flamini, che negli scritti e sulla cattedra è uno de' pochi maestri che sanno ancóra congiungere alla erudizione severa la genialità dell'artista, ha parlato recentemente a Trieste delle antiche glorie pisane commovendo con la ornata e calda parola il numeroso uditorio. Gabriele d'Annunzio, che mentre il Flamini parlava a Trieste si trovava a Padova fra gli studenti del glorioso Ateneo, gli mandava con nobilissimo pensiero questo dispaccio: « Dall'aula magna della veneranda Università padovana mando oggi a Lei un saluto fraterno, nel quale chiudo tutto quello che su codesta riva non è lecito dire ».

La regia Academia della Crusca ha tenuto, domenica 2 decembre, a Firenze, nell'aula magna dell'Istituto di studî superiori, la sua consueta radunanza, nella quale il segretario Guido Mazzoni ha presentato la relazione sul lavoro annuale annunziando, fra altro, che la stampa del *Vocabolario* è giunta alla parola *mestissimo* e la compilazione alla parola *misura*, e che il Governo ha consentito a ribassare il prezzo de' volumi già publicati, a 166 lire.

Alla relazione del Segretario ha fatto séguito un discorso dell'academico Angelo De Gubernatis, intorno a *La lingua italiana fuori d'Italia*.

Prato di Toscana, Officina tipo-litografica editrice dei Fratelli Passerini e C.

G. L. Passerini, direttore — Leo S. Olschki, e ario-responsabile.



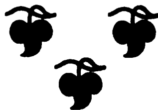
Indici del vol. XIV del " Giornale dantesco "

I.
SOMMARIO DEI SEI QUADERNI

QUADERNO VI.

Avvertenza. — *Sono in preparazione gli indici generali delle quattro annate de l'* Alighieri *e del primo decennio del* Giornale Dantesco, *che si pubblicheranno, immancabilmente, entro il primo semestre del venturo anno.*

L'EDITORE.



II.

INDICE ANALITICO DELLE MATERIE CONTENUTE NEL VOL. XIV



III.

BULLETTINO BIBLIOGRAFICO

ERRATA CORRIGE

Pag. 35,	col. 2ª,	lin. 27 —	Err. affetuosa,	*corr.* affettuosa
» 49	» 1	» 39	» Baffilo	» Baffito
» 50	» 1	9	» 3338	» 3238
» 274	» 2	13	» XCVIJ	» XXVII

Lodi, marzo 1907.

G. Agnelli.

